گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۳

جامع الحکمتین

تصنیف

ابو معین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی

بتصحیح و مقدّمهٔ فارسی و فرانسوی

هنری کربین
پرفسور در سوربن

و

دکتر محمّد معین
«استاد فقید دانشگاه تهران»



گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی

۳

کتاب
جامع الحکمتین

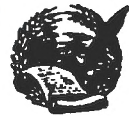
تصنیف

ابومعین ناصرخسرو قبادیانی مروزی یمگانی

مؤلف بسال ٤٦٢ هجری قمری

بتصحیح ومقدمهٔ فارسی وفرانسوی

پرفسور هنری کُربین و دکتر محمد معین



کتابخانهٔ طهوری

جامع الحکمتین

تصنیف: ابومعین ناصر خسرو قبادیانی

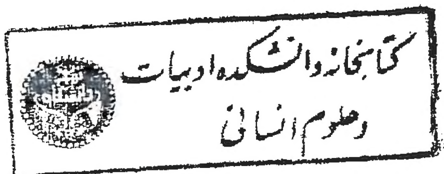
به اهتمام: دکتر محمد مُعین و هنری کُربین

چاپ اوّل: ۱۳۳۲ هـ . ش.

چاپ دوّم: ۱۳۶۳ هـ . ش.

چاپخانه: شرکت گلشن

تیراژ: ۳۳۰۰ نسخه



بنام خدا

جامع‌الحکمتین تصنیف ابومعین ناصرخسرو قبادیانی مروزی یمگانی مؤلَف به سال ۴۶۲ هجری قمری زمانی تجدید چاپ می‌شود که هر دو مصحّح دانشمند آن، پروفسور هنری کربن و دکتر محمّد معین، به عالم باقی شتافته‌اند.

اضافات شادروان دکتر محمّد معین تا جائی که چاپ بطریق افست از نظر فنی اجازه می‌داد، در متن وارد شده است. بقیهٔ حواشی مصحّح که شامل نقل نقدها و مقایسهٔ قصیدهٔ ابوالهیثم در کتاب حاضر (صفحات ۱۹ تا ۳۰) با رسالهٔ شرح قصیدهٔ ابوالهیثم توسط شاگرد وی (ر.ك: شمارهٔ ۶ از نشریات انجمن ایرانشناسی) و نیز افادات علامهٔ دهخدا ـ که روانش شاد باد ـ است؛ در پایان کتاب تحت عنوان «اضافات و استدراکات» بچاپ رسیده است.

مهدخت معین
شهریور ۱۳۶۲

بدانست که فعل او جست و منفعت او و فرزندان او و اندر آن چیز جست
و هر علمی از علوم چون طب و تنجیم و جز آن پیغامبری استخراج کرده است
بتعلیم الهی که آن پیغامبران آدم علم بوده است و آدم گفتند بدین نامها
مفضل شد بر فرشتگان که خدای آموخت بالهام نه بنامها که گفتند علمنا ...
دین حق هر علم طب را از علم نجوم راه همی دلیل اثبات نبوت کنند بر فلاسفه
که بر نبوت و وحی را منکرانند و همی گویند که آنکس که بدانست از اول داروی
کان از زوم حرد انگلی باید و داروی کان را از چین آرند نیم درمسنگ
باید و داروی کان از هندوستان ارند نیم دانگ سنگ باید و همه را جمع باید
کردن یکی را کوفته و یکی را گداخته و یکی را سوخته تا فلان علت را
از مردم دفع کند تا جز پیغامبری بود و خدای آموخت مر او را که منافع
مردم و دفع علتها اندرین چیزها بدین مقادیر است و گرنه کسی این
داروها نتوانستی دانستن نه بآزمایش و نه بحیلت و همی گویند آنکس که
نخست بدانست که اندر آسمان از چندین هزار ستاره که همی بینیم هفت است که
گردنده است و سیر هر یکی بشناخت و فعل و طبع هر یکی بدانست پیغامبری
بود و تعلیم خدای دانست این حال علم را باحجت دینی بر ایشان همی ا ن
علم ایشان لازم آید باثبات نبوت و امروز گروهی که بخدای تعالی مر
او را از همه اجتماع بر کردن علم بدید آورده است بابداع باطل کرده
باشد و هر که آفرینش را باطل کند کافر شود چنانکه همی گوید قوله وما
خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا ذلک ظن الذین کفروا فویل
للذین کفروا من النار و سبیل سبیلا. جهل برا غلب این است و کافر خواندن
این علما لقبان مر کسانی را که علم آفرینش را ندو چو بیند کان چون و
چرا خاموش گشتند و گویند کان این علم خاموش مانند و جهل بر خلق
مستولی شد خاصه بر اهل زمینی ما که خراسان است و دیار مشرق

٦

دبیر اندر عهد عین الدولة والدین و زین الملة شمس الاعلی ابو المعالی
علی بن اسد گوید درین معنی شعر

قصه دانا بدانش و ادب است | فخر نادان بجامه و سلب است
ادب دانش از ادیب آکنون | خوار و رجند مرد بادب است
ناکسان بیشگاه و کام روا | قاصدان دور مانده و این عجب است
سبب این همه نداند کس | جز همان کو مسبب سبب است
علی بن اسد چنین گوید | کین جهان سربسر عجب و تعب است

و هیچ کس کتابی نکرد اندر چون و چرای آفرینش از بهر آنکه در علت
از انج ... که هر کتابی را بیش ازین یاد کردیم که بباید زایل چو بینی این
علم کان علت تمامست و دیگر گوید این علم که علت فاعله است و بزوال
این دو علت از اهل این زمین زایل شد و کسی نماند بدین زمین که یاد
کردیم که علم دین حق را که از ارشاع روح القدس است با علم آفرینش که
علایق از فلسفه است جمع تواند کرد از بهر آنکه فیلسوف مر این
علما لقبان را بمنزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان
خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند تا نه دین حق ماند
بدین زمین و نه فلسفه و تا فیلسوف متدین نباشد و چون من از حضرت
مقدسه نبوی امامی زاده الله و تقدیسها تعرفان امام حق و فرزند
رسول مصطفی و وارث مقام جد خویش و خازن علم حکم حلیم سعد ابی
تمیم الامام امیر المؤمنین صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهرین و ابنائه
الاکرمین بدین زمین باز آمدم و با آنکه مر کتب علماء فلسفه را درس کرده
بودم و علم دین حق را که آن تاویل و باطن کتاب شریعت بحفظ داشتم
اندر سال چهارصد و شصت و دوم از تاریخ هجرت رسول صلی الله علیه
و آله امیر بدخشان که معروفست بعین الدولة ابو المعالی علی بن اسد

Fac-similé des folios 5b-6a du manuscrit Aya Sofia 2393
(La date de 462 h. figure à l'avant-dernière ligne du folio 6a)

کتاب جامع الحکمتین

مقدّمه

۱. ـ مؤلّف کتاب

۱ـ در صفحهٔ ۲۳۷ کتاب حاضر آمده : « واگر اندر مدّت چهار صد سال وکسری ازین دو شخص (علی وفاطمه) چندین هزار مرد وزن موجود شد...» وپیداست که مؤلّف در قرن پنجم هجری میزیسته.

۲ـ در صفحهٔ ۱۷ کتاب آمده : « اندر سال چهار صد وشصت ودوّم از تاریخ هجرت رسول... امیر بدخشان... قصیده ای‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم... نزدیك من فرستاد» پس مؤلّف در اواسط قرن پنجم حیات داشته.

۳ـ نویسنده در صفحهٔ ۱۵ گوید : « وجهل بر خلق مستولی شد، خاصّه بر اهل زمین ما که خراسان است ودیار مشرق.»

٤ـ ودر صفحهٔ ۳۰۸ گوید : « وهر چند که امروز بزمین خراسان ومشارق حاسبی کامل نیست، چون مرا بر حلّ آن مشکلات دست بود، آن کتاب‌را تصنیف کردم مر آیندگان خلق‌را بزمان آینده.»

پس وی از مردم خراسان[۱] بوده است.

۵ـ مندرجات سراسر کتاب، حاکی از تأویلات اسمعیلیّه است در موضوعهای مختلف.

٦ـ مؤلّف در صفحهٔ ۱٦ نویسد : « وچون من از حضرت مقدّسهٔ نبوی امامی ـ زاد الله تقدیسها ـ بفرمان امام حقّ، وفرزند رسول مصطفی ووارث مقام جدّ خویش، وخازن حکمتِ حکیمِ علیم، معدّ ابی تمیم، الامام امیر المؤمنین ـ صلوات الله علیه وعلی آبائه الطّاهرین وابنائه الاکرمین ـ بدین زمین باز آمدم...»

پس مؤلّف اسمعیلی بود واز جانب خلیفهٔ فاطمی مصر ابو تمیم معدّ ملقّب بالمستنصر بالله بن الظّاهر بن الحاکم بامر الله بن العزیز بن ابی تمیم معدّ المعزّ بالله (۴۲۷-۴۸۷ هجری قمری)[۲] بسرزمین خویش (خراسان) فرستاده شد.

۱ـ مراد خراسان قدیم است. رك : معجم البلدان یاقوت : خراسان. ۲ـ از افادات آقای سیّد حسن تقی زاده.

۷ــ نویسندهٔ کتاب در صفحهٔ ۱۷۶-۱۷۹ قصیده‌ئی بپارسی بمطلع ذیل آورده :

ای کهن گشته در سرای غرور   خورده بسیار سالیان وشهور . . .

وگوید : « این بیتها اندر مشابهت مردمان بدگر جانوران مراست . »

۸ــ هم در صفحهٔ ۲۴۰-۲۴۱ قطعه‌ئی بمطلع :

بدانهٔ گندم اندر چیست کو مر خاك وسرگین‌را
چنان کردست کآنرا کس همین زین دو نپندارد . . .

آورده وگوید : « برین معنی این بیتها قولست . شعر مؤلّف کتاب »

۹ــ نیز در صفحهٔ ۲۸۹-۲۹۰ قصیده‌ئی بمطلع :

جهانا چه در خورد وبایسته‌ئی   اگر چند با کس نپایسته‌ئی . . .

نقل کرده وگوید : « این بیتها مراست بدان معنی . شعر مؤلّف کتاب »

۱۰ــ در صفحهٔ ۳۰۹-۳۱۱ قصیدهٔ بمطلع ذیل‌را آورده :

نبیند بر درخت این جهان بار   مگر هشیار مرد ، ای مردِ هشیار ! . . .

وگوید : « بدین معنی این بیتها مراست . شعر مؤلّف »

۱۱ــ در صفحهٔ ۳۰۶ مؤلّف از جملهٔ « مصنّفات خویش » « زادالمسافرین »را یاد میکند .

۱۲ــ نویسنده در صفحهٔ ۱۳۶ کتاب حاضر ونیز در رسالهٔ مختصر همین کتاب (که در پایان دیوان ناصر خسرو بچاپ رسیده) چنین گوید[۱] : « وما بر ردّ قول این مهوّس بی باك (محمّد زکریّای رازی) سخن گفته ایم اندر کتاب بستان العقول[۲] . »

بنا بر آنچه گفته شد ، مؤلّف کتاب حاضر ، نویسنده وشاعری بوده در قرن پنجم واز مردم خراسان وپیرو آیین اسمعیلیّه ومعاصر ومأمور ابو تمیم معدّ خلیفهٔ فاطمی مصر ، واشعار مذکور هم ازو بوده[۳] و« زاد المسافرین » و« بستان العقول »[۴] هم نوشتهٔ اوست ، واینچنین کس جز ناصر بن خسرو متخلّص بحجّت ، متولّد در ۳۹٤ هجری قمری در قبادیان از نواحی بلخ (ظاهرًا) ومتوفّی (بروایت اقرب بصحّت) در

۱ــ دیوان ناصر خسرو بسرمایهٔ کتابخانهٔ تهران . ۱۳۰٤-۱۳۰۷ ص ۵۷۲ . ۲ــ در رسالهٔ مختصر کتاب حاضر : بستان العقل . ۳ــ در متن کتاب حاضر بصفحات دیوان ناصر خسرو اشاره شده . ٤ــ ناصر خسرو در زاد المسافرین خود (صفحهٔ ۳۳۹) از « بستان العقول » خویش نام برده است .

۴۸۱ در یمگان از اعمال بدخشان[1] نتواند بود، ومؤیّد این گفتار است مطالب ذیل:

۱۳ـ در کتاب حاضر در آغاز فصل (اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب ونام او) آمده (صفحهٔ ٦): «ابو معین ناصر بن خسرو بن الحارث گوید: سپاس خدای‌را تعالی...»

۱۴ـ در صفحهٔ ۳۱٦ همین کتاب آمده: «واین کتاب‌را... ساخته است... ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث الیمغانی...»

ودر رسالهٔ مختصر کتاب حاضر[2] همین عبارت تکرار شده است.

بنا بر آنچه گفته شد شکّی نمی ماند که نویسندهٔ کتاب مورد بحث حکیم ابو معین حمید الدّین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی است.

۲ـ سبب تألیف کتاب

ناصر خسرو در مقدّمهٔ کتاب فصلی (اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب ونام او) آورده[3]، در پایان گوید[4]: «امیر بدخشان... قصیده‌ئی‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم...ـ وبخطّ خویش نبشته بود اندر آخر آن نسخت که «این‌را از حفظ خویش نبشتم» ـ نزدیك من فرستاد واز من اندر خواست... تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است بنام او حلّ کرده شود.» وناصر نیز برای اجابت درخواست امیر بدخشان بتصنیف کتاب حاضر پرداخت.

۳ـ وجه تسمیهٔ کتاب

هم در فصل مذکور مؤلّف گوید[5]: «وچو بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی ومعضلات فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب‌را «جامع الحکمتین»، وسخن گفتم اندرو با حکماء دینی بآیات کتاب خدای تعالی واخبار رسول او علیه السّلام، وبا حکماء فلسفی وفضلاء منطقی ببرهانهاء عقلی ومقدّمات منتجِ مفرِّج، از آنچ حکمت‌را خزینه خاطرِ خاتمِ ورثة الانبیاست ـ علیهم السّلام ـ وشمّتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست.» پس مراد مؤلّف از تسمیهٔ کتاب آنست که آن حاوی

۱ـ رك: دیوان ناصر خسرو. ایضاً. مقدّمه بقلم آقای سیّد حسن تقی زاده ص و.

۲ـ رك: دیوان ناصر خسرو. ایضاً ص ۵۸۳. ۳ـ رك: کتاب حاضر ص ٦ ببعد.

۴ـ رك: ص ۱۷. ۵ـ رك: ص ۱۸.

مباحث حکمت دینی وفلسفهٔ یونانی است[1].

۴. ــ تاریخ تألیف کتاب

در پایان جامع الحکمتین (صفحهٔ ۳۱۶) آمده :

« واین کتاب‌را ... ساخته است ... ابو معین ناصر بن خسرو ... اندر سال چهار صد وبیست ودو ! » ودر خاتمهٔ رسالهٔ مختصر کتاب حاضر نیز همین عبارت تکرار شده[2].

آقای سیّد حسن تقی زاده درین باب نوشته اند[3]: « این تاریخ که درین نسخه ذکر شده بدو جهت بعید وبلکه مردود است: بدلیل اینکه مندوجات رساله کاملاً مبنی بر حکمت اسمعیلیّه وعقیدهٔ باطنیّه است واغلب شبیه وگاهی عین مطالب زاد المسافرین وگاهی وجه دین است، ودرین صورت چطور ممکن است ناصر خسرو آنرا در ۴۲۲ یعنی در بیست وهشت سالگی خود واقلًّا ۱۷ سال قبل از قبول دعوت اسمعیلی تألیف کرده باشد. علاوه بر اینها درین رساله اشاره بکتاب بستان العقل [بستان العقول] خود میکند که پیشتر ازین رساله تألیف شده بوده است، ودر آن صورت لازم میآید که بستان العقول‌را حتّی قبل از آن تاریخ ودر ایّام صباوت تألیف کرده باشد، در صورتیکه ازین رساله وزاد المسافرین معلوم میشود که کتاب بستان العقول در حکمت وردّ قول مخالفین از فلاسفه ومطابق عقیدهٔ اسمعیلیّه تألیف شده بوده است، ونیز نسبت « التمغانی » ظاهراً تحریف یا تصحیف الیمغانی یا الیمکانی[4] است ومسلّماً ناصر خسرو پس از سالیان دراز اقامت در یمکان این نسبت‌را بخود داده است. پس ازین مقدّمات چنان نتیجه میشود که باید تاریخ رساله‌را محرّف فرض کرده وآنرا بهر حال بعد از سنهٔ ٤٤٠ بدانیم. لهذا نگارنده حدس میزنند که تاریخ صحیح آن چهار صد وشصت ودو بوده است واین موافقت میدهد با نسبت یمکانی که لابد بعد از اقامت طویل در یمکان باسم خود اضافه کرده بود، چنانکه خود گوید :

« پیوسته شدم نسب بیمکان   کز نسل قبادیان گسستم. » [5]

در تأیید این قول گوییم : مؤلّف در صفحهٔ ۳۱٤ جامع الحکمتین گوید : « من

۱ــ آقای هنری کربین درین باب، در مقدّمهٔ فرانسوی کتاب بحث کرده اند. ۲ــ رك : دیوان ناصر خسرو ص ۵۸۳. ۳ــ مقدّمهٔ دیوان ناصر خسرو ص، نا. ٤ــ در ضبط « یمکان » املاء نویسندهٔ محترم حفظ شده. ۵ــ پایان نوشتهٔ آقای تقی زاده.

بعمر دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم...» وپیداست که بهنگام تألیف این کتاب سالخورده بوده در صورتیکه اگر تاریخ تألیف‌را ٤٢٢ بگیریم، وی بیست وهشت ساله بوده است؛ ناصر خسرو خود در جامع الحکمتین (صفحهٔ ٣٠٦) گوید: «وما این سؤالات‌را پیش ازین کرده ایم اندر مصنّفات خویش چو «کتاب عجایب الصّنعة» و«کتاب زاد المسافرین» و«کتاب لسان العالم» و«کتاب اختیار الامام واختیار الایمان» وجواب هر یکی گفته ایم بدلایل عقلی وبراهین منطقی...» وتاریخ تألیف «زاد المسافرین» سال ٤٥٣ است وبنا برین تاریخ تألیف جامع الحکمتین متأخّر ازین سال باید باشد وعددی که پس ازین سال بود ودر کتابت با ٤٢٢ شبیه باشد همان ٤٦٢ است[1].

ومؤیّد این اقوال است گفتار صریح مؤلّف در مقدّمهٔ جامع الحکمتین (صفحهٔ ١٧) که گوید: «اندر سال چهار صد وشصت ودوم از تاریخ هجرت رسول ـ صلّی الله علیه وآله ـ امیر بدخشان... نزدیك من فرستاد...»

وبنا برین باحتمال اقوی تألیف جامع الحکمتین در همان سال ٤٦٢ انجام گرفته[2] یعنی نه سال پس از تألیف زاد المسافرین.

٥ ـ امیر بدخشان

امّا امیر بدخشان کیست؛ مؤلّف در صفحهٔ ١٧ از او چنین نام میبرد: «امیر بدخشان که معروف است بعین الدّولة ابو المعالی علیّ بن الاسد الحارث ایّده الله بنصره که بیدار دل وهشیار مغز وروشن خاطر وتیز فکرت ودور بین وباریك اندیش وصایب رای وقوی حفظ وپاك ذهن وپسندیده خویست... آنك دنیا با زخارف خویش روی بدو داشت ودرگاه رفیعش بصدر ملکی متصدّر بود... وبر ملك میراثی اسلاف خویش مالك بود...» ودر صفحهٔ ١٨ از او به «ملکزاده» تعبیر کرده است.

١ـ «فرض تحریف ٦ به ٢ وهم شصت به بیست در صورت بی نقطه نوشتن که در قدیم خیلی معمول بود، آسانست» (تقی زاده. مقدّمهٔ دیوان ناصر خسرو ص، نا ح ٢). ٢ـ چه اگر در سالهای بعد جواب سؤالات ابو الهیثم داده میشد، لازم بود که مؤلّف در موضعی از کتاب خود یاد کند تا این توهّم برای خواننده حاصل نشود که وی در همان سال ٤٦٢ (که تاریخ درخواست امیر بدخشان است) تقاضای امیررا اجابت کرده است.

در صفحهٔ ۳۱۶ جامع الحکمتین ودر پایان رسالهٔ مختصر کتاب حاضر آمده[۱] « این کتاب‌را جهت امیر بدخشان ساخته است علیّ بن الاسد[۲] مولی امیر المؤمنین. »

در صفحهٔ ۳۱۵ اورا چنین یاد کند: « شعر شمس الدّین الاعالی ابو المعالی ».

در صفحهٔ ۱۵ جامع الحکمتین ازو چنین تعبیر شده: « امیر بدخشان عین الدّولة والدّین وزین الملّة، شمس الاعلی ابو المعالی علیّ بن اسد » ودر صفحهٔ ۱۰۰ اینگونه: « امیر شمس الدّین الاعلی ابو المعالی علیّ بن اسد مولی امیر المؤمنین. »

ودر صفحهٔ ۳۱۴ همین کتاب: « امیر بدخشان عین الدّولة، زین الملّة، فخر الامّة، شمس الاعالی، ابو المعالی، علیّ بن الاسد بن الحارث، مولی امیر المؤمنین » ودر «سرگذشت شخصی»[۳] ناصر خسرو، نام ملك بدخشان « عیسی بن اسد» آمده است[۴].

بنا برین بر سر نام او (علی - عیسی) ونام پدر وی (اسد - احمد) اختلاف است. امّا نام او در همهٔ موارد در جامع الحکمتین[۵] « علی » ذکر شده و« عیسی » فقط در « سرگذشت شخصی » مجعولِ مذکور آمده که در آن هم احتمال تحریف ناسخان میرود؛ امّا نام پدر وی در همهٔ مواضع جامع الحکمتین[۵] وهم در سرگذشت شخصی «اسد» ثبت شده وفقط در پایان رسالهٔ مختصر جامع الحکمتین[۶] «احمد» آمده است.

۱ــ دیوان ناصر خسرو ص ۵۸۳. ۲ــ در رسالهٔ مختصر جامع الحکمتین: علیّ بن الاحمد. ۳ــ نظر بروایات، ناصر خسرو کتابی در ترجمهٔ احوال خویش نوشته وبنام « رسالة النّدامة الی زاد القیامة » موسوم گردانیده وانتساب این کتاب بوی کاملاً ضعیف ومشکوك است، لکن این ترجمهٔ حال وسیرت شخصی که منسوب بخود ناصر است، وبنا بر همان روایات مجعول وی خود در اواخر حیات خویش نوشته، اگر چه بشکل حالیّهٔ آن مجعول است ولی ممکن است وبلکه محتمل که دارای مطالبی صحیح در احوال ناصر مأخوذ از روایات قدیمتر وصحیح‌تر باشد. نام سرگذشت‌را محض اختصار بدان داده اند. ازین کتاب در هفت اقلیم امین احمد رازی مؤلّف در سنهٔ ۱۰۰۲ وتذکرهٔ خلاصة الاشعار تقی کاشی مؤلّف بین سنهٔ ۹۸۵ و ۱۰۱۶ نقل شده که اوّلی باختصار ودوّمی بشرح وبسط کامل این افسانه‌را ثبت کرده وحتی دومی ادعا کرده که آنرا خود از عربی بفارسی ترجمه کرده است. حاج لطفعلی بیك آذر هم در آتشکدهٔ خود این سرگذشت‌را مختصر تر از تقی کاشی ومفصلتر از امین رازی درج کرده (مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو بقلم تقی زاده ص س ــ سب). ٤ــ رك: مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو ص نب. ٥ــ رك: ص ۱٦، ۱۷، ۱۰۰. ٦ــ دیوان ناصر خسرو ص ۵۸۳.

با اینحال ازین بیت از اشعار امیر مزبور که ناصر خسرو در جامع الحکمتین (صفحهٔ ۱٦) نقل کرده صریحاً بر میآید که اسم او علی ونام پدر وی اسد است :

علی بن اسد چنین گوید   کین جهان سربسر غم وتعبست[۱].

بنا بر آنچه گفته شد نام والقاب کامل ونسب این امیر بدخشان، عین الدّولة والدین، زین الملّة، فخر الأُمّة، شمس الاعلی (یا شمس الاعالی)، ابو المعالی، علیّ بن اسد بن حارث، مولی امیر المؤمنین است.

امیر مزبور نسبت بناصر خسرو علاقه واحترام دینی داشته ومصنّف در صفحهٔ ۱۷ گوید : « قصیده‌ئی‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم... نزدیك من فرستاد واز من درخواست بوجه تشفّع وتضرّع وتقرّب ـ آنك بسیار کسان‌را از امرا وسلاطین ورؤسای دنیاوی همی همال خویش نداشت ـ وبنیکوتر الفاظی ونرم‌تر قولی التماس کرد تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است بنام او حلّ کرده شود... »

در صفحهٔ ۱۷ کتاب حاضر در باب این امیر آمده : « وبا این ممادح ومناقب متدیّن است» ودر صفحهٔ ۱۸ : «بزرگی یافتم که با ولایت دنیاوی همی مراحل ولایت دین‌را بشناسد، وملك ومیراث با آنچ او مر آن‌را بقهر از اعدایِ اسلافِ اشرافِ خویش بستدست، < اورا > همی از طلبِ علم دین وبصایر وحقایق مشغول نتواند کردن. »

ودر صفحهٔ ۳۱٤ مؤلّف پس از ذکر نام ونسب امیر مزبور چنین دعا کند : «خدای تعالی ولایت دینی ودنیاوی اورا بسلامت عاجل وسعادت آجل پیوندا دو توفیقش بر احیاءِ علم وحکمت واثبات حقّ وحقیقت واعزاز جدّ وبصیرت بیفزایاد! که من بعمر دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی، آنکس طلب ذخایر علمی ودفاین دینی وخزاین صدقی < کند >. »

بدیهی است که امیر مزبور میبایست پیرو آیین اسمعیلیّه باشد تا بناصر خسرو ارادت ورزد وجواب سؤالات ابو الهیثم‌را ـ که آنهم چنانکه از متن بر میآید جنبهٔ

۱ـ درینصورت ترجیح « علیّ بن احمد » واحتمال اینکه « این علیّ بن احمد پسر وجانشین احمد بن علی امیر یا والی بدخشان باشد که بنا بقول ابو الفضل بیهقی (چاپ اوّل طهران ص ۲٤٦) در سنهٔ ٤۲۲ سلطان مسعود غزنوی‌را در بدخشان پذیرایی کرد ». [رك : مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو ص نا ـ نب] از بین میرود.

اسمیلی دارد - از وی بخواهد وناصر هم آنهارا - علاوه بر تشریح بمذاق فلسفهٔ یونانی - طبق آیین اسمعیلیّه تأویل کند.

قراین نیز میرساند که بدخشان در آن زمان از حوزهٔ حکومت سلجوقیان خارج بود ویکی از علل پناهنده شدن ناصر خسرو بیمگان همین امر بوده است[1]. اکنون در درّهٔ فرغانه وساحل غربی رود فرغانه، یمغان (= یمگان) شناخته است وآن در شمال «معدن لاجورد» واقع است ودر مشرق آن آبادیی بنام «مزار شاه خسرو» هست. مردم این منطقه هنوز پیرو اسمعیلیّه اند.

امیر مزبور شعر نیز میگفته است وناصر خسرو سه قطعهٔ اورا در جامع الحکمتین آورده: نخست در صفحهٔ ۱۵-۱۶:

فخر دانا بدانش وادب است   فخر نادان بجامه وسلب است.
ادب <و> دانش از ادیب، اکنون   خوار، ور چند مرد با ادب است.
ناکسان پیشگاه وکامروا   فاضلان دور مانده، وین عجب است.
سبب این همه نداند کس   جز همان کو مسبّب سبب است.
علیّ بن اسد همی گوید: کین جهان سربسر غم وتعب است.

دوّم در صفحهٔ ۱۰۰-۱۰۱:

گر بشد از من منال ومال <و> ولایت   جود <و> شجاعت نشد، نه فضل وکفایت.
شکر خداوندرا که مایه بجایست   سود کنم، گر کند خدای عنایت.
بدهد روزیم اگر ولایت ندهد   باری دادست زاهدیم هدایت.

سوّم در صفحهٔ ۳۱۵ آرد: «شعر شمس الدّین الاعالی ابو المعالی:

مشو تا توانی سوی بندگان   همی تا خداوند باشد بجای!
که فریادرس نیست اندر جهان   بهر سختیی بنده‌را جز خدای.»

وناصر ازو در صفحهٔ ۱۰۰ چنین تعبیر کرده: «از فضلا وشعرا چنانك امیر شمس الدّین الاعلی، ابو المعالی، علیّ بن الاسد، مولی امیر المؤمنین.»

از دنبالهٔ این عبارت ناصر بر میآید که این امیر وقتی از «ولایت خویش بحادثه‌ئی بغربت افتاده بوده است...[2] وباز پس از آن بولایت خویش باز آمدست[3].»

۱- رك: مقدّمهٔ دیوان ناصر خسرو ص له ح (۱). ۲- وقطعهٔ دوّم مذکور در فوق‌را درین هنگام گفته بوده است. ۳- رك: ص ۱۰۰ کتاب حاضر.

از گفتار ناصر در صفحهٔ ۱۷ مستفاد میشود که امیر مزبور « بر مُلك میراثی اسلاف خویش مالك بود[۱] » ومیدانیم که بدخشان در زمان محمود ومسعود غزنوی در قلمرو سلطنت آنان بوده ودر زمان سلطنت پادشاه اخیر، ومخصوصاً در سال ۴۲۲ که آن پادشاه ببدخشان رفت، حاکم آن ولایت « احمد علی نوشتکین » بود. ابوالفضل بیهقی در تاریخ خود گوید[۲]: « امیر (مسعود) از آنجا (باغ خواجه علی میکائیل) برداشت بسعادت وخرّمی با نشاط وشراب وشکار میرفت، میزبان بر میزبان، بخلم وبپیروز ونخجیر[۳] وببدخشان احمد علی نوشتکین آخُر سالار که ولایت این جایها برسم او بود... »

واین احمد بن علی بعدها عصیان کرد[۴] وبکرمان رفت وسپس پشیمان گشت وبنشابور رفت واز آنجا خجلت زده بمسعود پناهنده گردید[۵] وروز دوشنبهٔ ۲۲ رجب سال ۴۲۶ درگذشت[۶].

چنین بر میآید که خاندان علیّ بن اسد در بدخشان در فاصلهٔ سالهای ۴۲۹ و۴۳۷ که سلجوقیان از بلخ وخوارزم تا اصفهان وری‌را مسخّر خود ساختند، در بدخشان مستقرّ شده وحکومتی مستقلّ ــ خارج از حوزهٔ سلاجقه ــ تشکیل داده باشند. بعدها ازین خاندان ابو المعالی علیّ بن اسد بحکومت بدخشان رسید وبعلّت حادثه ای از حکومت منعزل گردید، وبار دیگر حکومت آنجارا بدست آورد؛ ودر هر حال بسال ۴۶۲ (سال تألیف جامع الحکمتین) وی حکومت بدخشان‌را در دست داشت. حکومت امرای مستقلّ بدخشان درین ناحیت مداومت یافت. « بر حسب آنچه بارتولد در مادّهٔ بدخشان در دائرة المعارف اسلامی شرح داده، شاه سلطان محمّد بدخشی آخرین امیر بدخشان بود از اُمرای مستقلّ آن مملکت که از قدیم الازمان در آنجا سلطنت میکردند وحتّی از تسلّط چنگیز وتیمور هم مصون مانده بودند. این خانواده نسب خودرا باسکندر مقدونی میرسانید. شاه سلطان محمّد در امور سلطنت اهمال میکرد وبشاعری اشتغال ورزیده بود وباسم مستعار یا تخلّص لالی بك دیوان فارسی انشاء نموده بود. سلطان ابو سعید از احفاد تیمور قصد تصرّف بدخشان کرد وشاه سلطان

۱ــ ونیز رك: ص ۳۱۵ س ۳. ۲ــ تاریخ بیهقی مصحح دکتر غنی ودکتر فیاض، تهران ۱۳۲۴ ص ۲۴۶. ۳ــ ظ: پروان وبنجهیر (تاریخ بیهقی ایضاً ص ۲۴۶ ح ۲). ۴ــ تاریخ بیهقی ایضاً ص ۴۲۳. ۵ــ ایضاً ص ۴۲۶ - ۴۳۲. ۶ــ ایضاً ص ۴۷۶.

محمّد بدون مدافعه ومقاومت بقشون ابو سعید تسلیم شده وبقیّهٔ عمر در هرات مسکن گزید. پسر او بکاشغر فرار کرد. پس از چندی این شاهزاده از کاشغر برگشته ومیرزا ابوبکر پسر ابو سعیدرا ـ که امیر بدخشان شده بود ـ از بدخشان راند. ابو سعید بار دیگر لشکر ببدخشان فرستاد وشاه سلطان محمّدرا در سنهٔ ۸۷۱ کشت[۱].»

راجع بتاریخ بدخشان در عهد اخیر کتاب «راهنمای قطغن وبدخشان» تألیف محمّد نادر خان[۲] اطّلاعات سودمندی دارد.

۶.ـ ابو الهیثم

ناصر خسرو در صفحهٔ ۱۷ کتاب حاضر گوید: «امیر بدخشان... قصیده‌ئی‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم احمد بن الحسن الجرجانی ـ رحمة الله ـ واندرو سؤالهاء بسیار کرده است...» ودر صفحهٔ ۱۹ همین کتاب آمده: «قال الشّیخ احمد < بن > الحسن الجرجانی» ودر صفحهٔ ۸۶ از او بنام «ابو الهیثم الجورانی[۳]» ودر صفحهٔ ۲۱۷ «ابو الهیثم» یاد شده.

این ابو الهیثم کیست؟ در تتمّهٔ صوان الحکمه تألیف ظهیر الدّین ابو الحسن بیهقی (متوفی بسال ۵۶۵ هجری قمری) آمده[۴]:

«الحکیم ابو الهیثم البوزجانی[۵]. لم ار له اثرًا فی الحکمة سوی قصیدة له فارسیّة، شرحها محمّد [بن] سرخ[۶] النّیسابوری، ولابی الهیثم ذکر فی عوام الحکماء، لم یبلغ الیّ منه تصنیف ولا کلام یعرف بهما طرف من مرتبته فی العلم.»

ودر ترجمهٔ صوان الحکمه آمده[۷]:

«الحکیم ابو الهتیم (کذا) الجورجانی. ازو جز قصیده‌ئی که محمّد سرخ نیشاپوری آنرا شرح کرده است نیافته اند وغیر آن اثری از وی ظاهر نشد که بدان استدلال برتبت او در علوم توان کرد.»

۱ـ از یادداشتهای آقای تقی زاده. ۲ـ چاپ کابل ۱۳۰۲ شمسی. ۳ـ چنین است در نسخهٔ ایا صوفیه مأخذ کتاب حاضر. ۴ـ متن عربی چاپ لاهور ۱۳۵۱ قمری ص ۱۳۲. ۵ـ نسخهٔ برلین: الجورجانی، درّة الاخبار نسخهٔ کتابخانهٔ کلیهٔ پنجاب: الجورجانی؛ انتخاب منتخب صوان الحکمه وتتمهٔ صوان الحکمه واتمام التتمة، نسخهٔ لیدن: البوزجانی. ۶ـ سرخ (ن. ل). ۷ـ ترجمهٔ فارسی از ناصر الدین بن عمدة الملك منتجب الدین منشی یزدی (بنام درّة الاخبار ولمعة الانوار)، چاپ تهران ۱۳۱۸ ص ۷۸؛ چاپ لاهور مصحح محمد شفیع ص ۹۱.

کنیهٔ وی جز در یك مورد یعنی ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمه ــ که «ابوالهیثم» آورده ــ همه‌جا ابو الهیثم است[۱].

در نسخهٔ کتابخانهٔ بشیر آغا وی بنام « حکیم ابو علیّ بن الهیثم » یاد شده[۲]، ودر فهرست صفحهٔ اول مجموعهٔ رسایل فارسی ابن سینا (بنشانی ۱۴۵۲ حمیدیّه) متعلّق بکتابخانهٔ مراد ملّا نیز نام صاحب قصیده « ابن هیثم » نوشته شده[۳] وپیداست که « ابو الهیثم » صاحب قصیده‌را با « حکیم ابو علیّ بن الهیثم معروف بیطلمیوس الثّانی[۴] » خلط کرده اند.

در باب نسبت او نیز اختلاف است. در متن تتمهٔ صوان الحکمه چاپ لاهور ونسخهٔ کتابخانهٔ بشیر آغا «البوزجانی»، در نسخهٔ برلین «الجورجانی» ودر جامع الحکمتین مکرّر « الجرجانی »[۴] آمده است[۵].

آقای مجتبی مینوی که متن قصیده‌را با مقدّمه‌ئی در مجلّهٔ یادگار سال دوم شمارهٔ هشتم (صفحهٔ ۹-۲۱) منتشر کرده اند نسبت « الجرجانی »را پذیرفته[۶] واورا « از اهل گرگان » دانسته اند[۷].

آقای عبّاس اقبال در دیباچه‌ئی که بر مقالهٔ آقای مینوی در همان شمارهٔ مجلّهٔ یادگار نوشته اند، باستناد قول بیهقی درتتمهٔ صوان الحکمه[۸] اظهار نظرکرده‌اند[۹]: « چنانکه ملاحظه میفرمائید بیهقی اورا « بوزجانی » نوشته، در صورتیکه در نسخهٔ جامع الحکمتین ایا صوفیا این نسبت « جرجانی » است. چون نسخهٔ ایا صوفیا غلط بسیار دارد محتمل است که ناسخ ندانسته بوزجانی‌را بجرجانی تحریف کرده باشد. »

آقای مینوی در شمارهٔ دهم همان سال مجلّهٔ یادگار، پس از نقل قول آقای اقبال، نوشته اند[۱۰]: « اوّلاً ما از کجا میدانیم که بیهقی « بوزجانی » نوشته بوده است؟ فقط میتوانیم بگوئیم که در تتمهٔ صوان الحکمه چاپ لاهور این ابو الهیثم‌را

۱ــ رك: جامع الحکمتین ص ۱۷، ۱۹، ۲۱۷، ۲۳۸ وغیره (رك: فهرست نامها) ورك: عبارت منقول از تتمهٔ صوان الحکمة در فوق ونیز در مقدمهٔ شرح قصیدهٔ ابوالهیثم توسط شاگرد وی که ازین پس بیاید. ۲ــ دکترصدیقی. مجلهٔ یغما. سال چهارم ص ۱۷۸. ۳ــ ایضاً ص ۱۷۷. ۴ــ تتمهٔ صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۷۷ ببعد. ۵ــ رك: تتمهٔ صوان الحکمة ایضاً ص ۱۳۲ متن وحاشیه، ورك: ص (۱۰) همین مقدمه ح ۵. ۶ــ مجلهٔ یادگار سال دوم شمارهٔ هشتم ص ۱۲. ۷ــ ایضاً ص ۱۰. ۸ــ که بیشتر نقل شد. ۹ــ مجلهٔ یادگار ایضاً ص ۹. ۱۰ــ مجلهٔ یادگار ایضاً شمارهٔ دهم ص ۷۵.

بنسبت « البوزجانی » مذکور داشته اند، ولی این امر مربوط بناشر کتابست، زیرا که در نسخهٔ اساس (یعنی نسخه آهلوارد در برلن) نسبت او « الجورجانی » بوده است، ودر ترجمهٔ فارسی همین کتاب که موسوم بدرّة الاخبار است (ص ۹۱ چاپ لاهور وص ۷۸ چاپ طهران) نیز « الجورجانی » ضبط شده است. ثانیاً نسخهٔ جامع الحکمتین هر چند که اغلاط بسیار دارد درین مورد نمیتوان بآن چنین نسبتی داد، زیرا که کاتب این نسخه آن اندازه قوّهٔ تصرّف نداشته است که لفظ « البوزجانی »را هر دفعه‌ئی که نقل کرده است[1]، به « الجرجانی » تبدیل کند. »

ابو الهیثم مزبور اسمیلی بود. ناصر خسرو در صفحهٔ ۲۱۷ کتاب حاضر گوید: « وما گوییم: بزرگتر خصمی مر ابداع‌را اهل تأییدند از فرزندان رسول مصطفی - علیه السلام - که این مرد - اعنی ابو الهیثم رحمه الله - از متعلّقان ومحبّان ایشان بوده است. » ودر صفحهٔ ۸٦ گوید: « ونیز جایی دیده‌ام از قول این مرد - اعنی ابو الهیثم الجرجانی - سخنانی بر بعض ازین معانی، واین حقایق‌را که یاد کنیم نسبت بخازن علم حقیقی است علیه السّلام، وما آنچ گوییم اندر هدایت اهل استهدا بفرمان ودستوری او گوییم. »

قول بیهقی درینکه ابو الهیثم، مذکور در نزد «عوام حکما» است، شاید تعریضی بمذهب او باشد ومحتمل است که او نیز مانند ناصر خسرو مورد طعن دانشمندان عصر قرار گرفته بوده است، والّا ابو الهیثم استادی بود که شارح قصیدهٔ وی - بجز ناصر خسرو - چنانکه بیاید « نُه سال » نزد وی شاگردی کرده بوده است. از عبارت اخیر ناصر خسرو نیز بر میآید که ابو الهیثم‌را سخنانی مشتمل بر مباحث دینی اسمعیلی بوده است.

۷ـ قصیدهٔ ابو الهیثم

ناصر خسرو در کتاب حاضر صفحهٔ ۳۱۳-۳۱٤ گوید: « این قصیده آنچه بما رسید هشتاد ودو بیت است، واندرو نود ویك سؤال است، چه فلسفی وچه منطقی وچه طبیعی وچه نحوی وچه دینی وچه تأویلی... » در شرح قصیدهٔ مزبور توسّط شاگرد وی هشتاد ونُه بیت آمده است.

[1] ـ چنانکه گفته شد یکبار در جامع الحکمتین (ص ٨٦) نسخهٔ ایا صوفیا « ابو الهیثم الجوراني » آمده.

قصیدهٔ مزبور از جنبهٔ فلسفی وچون وچرا شاید در ادبیّات فارسی منحصر بفرد باشد[1].

ازین ابیات ابو الهیثم بر میآید که وی قصد داشته سؤالات خویش‌را جواب گوید :

سؤال کردم ، قصدم ازین تعنّت نیست
زبهر فایده آوردم این بزرگ نثار .
جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بود
چنین که هست گرفته مکان خرما خار .
وگر بنظم نگویم ، بنثر وبتشجیر
چنانکه بخرد میوه چند از آن اشجار .
سخن بحجّت گویم ، پس آنکه از برهان
رداش سازم یکیّ واز دلیل ازار[2].

وشاگرد او نیز در مقدّمهٔ شرح خویش بر همین قصیده گوید[3] : « شعری گفته است خواجه ابو الهیثم رفع الله درجته واندرو سؤالهاء بسیار کرده ونرسید بجواب کردن ، واندر گذشت . . . »

۸.ـ شاگرد ابو الهیثم وشرح او بر قصیدهٔ استاد

آقای دکتر غلامحسین صدیقی در هنگام اقامت چند روزهٔ خود در شهر استانبول ، در ضمن مطالعهٔ رساله‌های فارسی شیخ رئیس ابو علی سینا که در کتابخانه‌های آن شهر موجود است ، در مجموعه‌ئی حاوی چند رساله از ابو علی ، برساله‌ئی بر خوردند که شرحی است بر قصیدهٔ ابو الهیثم از شاگرد وی . واین رساله بجز جامع الحکمتین ورسالهٔ مختصر آنست که در پایان دیوان ناصر خسرو بطبع رسیده است[4].

۱ــ هرچند معزّی نیز قصیده‌ئی دارد که نیمی از آن در حکمت وتوحید است ونوزده بیت از ابتدای آن بصورت چون وچراست (دیوان معزّی مصحح آقای اقبال ص ۳۳۶-۳۳۷) بمطلع :

چه گویی اندرین چرخ مدوّر کزو تابد همی مهر منوّر

ولی این قصیدهٔ معزّی واقعًا شعر است نه حکمت منظوم (مینوی . مجلهٔ یادگار سال دوم شمارهٔ هشتم ص ۱۰) . ۲ــ رك : کتاب حاضر ص ۲۸-۳۰ . ۳ــ ص ٤٦ ب (از نسخهٔ کتابخانهٔ مراد ملّا) ٤ــ آقای هنری کربین ونگارنده مشغول تصحیح این نسخه میباشیم وبزودی چاپ آن آغاز خواهد شد .

وصف رسالهٔ مزبور چنین است[1] : رساله در بیاضی است بسیار نفیس بدون تاریخ تحریر، ظاهرًا از قرن هفتم بنشانی (١٤٥٢ حمیدیّه) در کتابخانهٔ مراد ملّا، مشتمل بر پانزده فقره تألیف فلسفی ودینی وتاریخی که شرح قصیده، پنجمین آنهاست ورساله های ذیل پیش از آن قرار دارد:

١ـ رسالة فی سرّ الصّلوة. ٢ـ رسالة فی العلم اللّدنیّ. ٣ـ خمس اسؤلة لابی سعید بن ابی الخیر مع اجوبة الشّیخ الرّئیس ابی علیّ بن سینا (بضمیمهٔ رسالة الفیض الالٰهی). ٤ـ مناقب الشّیخ ابی علیّ < بن > سینا وتواریخه لاحمد الطّبری.

در فهرست صفحهٔ اول کتاب که برای نشان دادن محتویات مجموعه ترتیب داده اند، نام صاحب قصیده‌را ابن هیثم نوشته اند[2]. ولی در متن رساله نام وی همه جا صریحًا ابو الهیثم ضبط شده است. این رساله در آن مجموعه از ورق ٤٦ ب تا ٨٤ ب نوشته شده ودر متن عنوانی ندارد ومقدّمهٔ آن چنین است[3] :

« بسم الله الرّحمن الرّحیم، ربّ تمّم بالخیر، شعری گفته است خواجه ابو الهیثم رفع الله درجته، واندرو سؤالهاء بسیار کرده ونرسید بجواب کردن واندر گذشت. خدای عزّ وجلّ ویرا درجات بیفزایاد وبرساندش بجایگاهی که آرزوها تمامی بود[4]، وچون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسئلها بگویی، بیاغازم گفتن بتوفیق خدای عزّ وجلّ وببرکت خداوندان وبمنّت اولیای ایزد... »

ودر آخر رساله (ورق ٨٤ ب) گوید:

« تمام شد جواب این سؤالات ومن آنچ اندرین بیاوردم از کتب حکما خوانده ام ونبشته، ونیز نه سال خواجه ابو الهیثم‌را شاگردی کردم وهرچ بیاوردم از وی شنیده بودم واز خویشتن هیچ نیاوردم، وآنچ نبشتنی بود نبشتم وآنچ گفتنی بود ماندم، تا اگر مستحقّی طلب کند بگویم ودریغ ندارم آن قدر که مرا طاقت وقوّت بود، والله اعلم بالصّواب والیه المرجع والمآب. »

متن اشعار این رساله چون بدون واسطه از استاد بشاگرد واز وی بما رسیده

١ـ مجلهٔ یغما سال چهارم ص ١٧٦ - ١٧٩ (یك قصیدهٔ فلسفی فارسی) بقلم آقای دکتر غلامحسین صدیقی. ٢ـ رك: ص (١١) س ٤ - ٥ همین مقدمه. ٣ـ با نسخهٔ عکسی مقابله شده. ٤ـ بوده (مجلهٔ یغما. ایضًا ص ١٧٧).

است غالباً بیشتر از روایت امیر بدخشان عین الدّولة ابو المعالی علیّ بن الاسد بن الحارث «که آنرا از حفظ خویش» نوشته ونزدیك حکیم ناصر فرستاده مورد اعتماد است، وشرح قصیده نیز از آنجا که شارح نُه سال خواجه ابو الهیثم‌را شاگردی کرده وآنچه نوشته از کتب حکما خوانده ویا از استاد شنیده واز خود هیچ نیاورده است شایان دقّت واستفاده می باشد[۱].

امّا شارح قصیدهٔ ابو الهیثم وشاگرد او کیست؟ از گفتهٔ بیهقی[۲] چنین بر میآید که قصیدهٔ ابو الهیثم‌را محمّد بن سرح (یا: سرخ) نیشابوری شرح کرده ومحتمل است که آنکه خودرا در مقدّمهٔ شرح قصیده، شاگرد ابو الهیثم خوانده همین محمّد بن سرح نیشابوری باشد[۳]. در چهار مقالهٔ نظامی عروضی سمرقندی (مؤلّف بین سالهای ۵۵۱-۵۵۲)[۴] آمده[۵]: «حکایت کرد مرا استاد من الشّیخ الامام ابو جعفر بن محمّد ابی سعد المعروف بصرخ از الشّیخ الامام محمّد بن عقیل القزوینی از امیر فخر الدّولة...»

در نوشتهٔ بیهقی در تتمّهٔ صوان الحکمه در بعض نسخ بجای محمّد بن سرح «محمّد سرخ» آمده[۶]، درینصورت متیوان احتمال داد که شاگرد وشارح قصیدهٔ ابو الهیثم همین ابو سعد محمّد صرخ پدر ابو جعفر استاد نظامی عروضی بوده است[۷]، اشکالی که هست در نسبت اوست. در نسخهٔ ط از مآخذ چهار مقاله طبع قزوینی پس از ابی سعد کلمهٔ «النشوی» افزوده شده ومرحوم قزوینی در حواشی جدید بر چهار مقاله[۸]، همین صورت‌را پذیرفته اند ونشوی منسوب است به نشا، وآن شهری بود متّصل بآذربایجان وارمنیّه، واز اعمال ارّان[۹]، در صورتیکه امام بیهقی ویرا «نیسابوری» خوانده. اگر شارح قصیدهٔ ابو الهیثم پدرِ استادِ نظامی باشد، یا نسبت «نشوی»را که فقط در یك نسخه آمده باید زاید دانست ویا این نسبت‌را باید مختصّ پسر دانست نه پدر![۱۰]

۱ــ پایان نوشتهٔ آقای دکتر صدیقی. ۲ــ که پیشتر نقل شد. ۳ــ دکتر صدیقی. مجلهٔ یغما. ایضاً ص ۱۷۹. ٤ــ رك: مقدّمهٔ چهار مقاله چاپ لیدن ص ح. ٥ــ چهار مقاله ایضاً ص ۸۲. ٦ــ رك: تتمهٔ صوان الحکمه چاپ لاهور ص ۱۳۲؛ چاپ تهران ص ۷۸. ۷ــ از افادات آقای مینوی. ۸ــ رك: چهار مقاله طبع نگارنده تهران ۱۳۳۱ ص ۱۲۳. ۹ــ رك: انساب سمعانی ورق ٥٦٠ ب. ۱۰ــ رك: مقدمهٔ نگارنده بررسالهٔ شرح‌قصیدهٔ ابوالهیثم [illegible]

۹ـ رسالهٔ مختصر جامع الحکمتین

آقای مجتبی مینوی نسخه‌ئی از آن‌را نزد مرحوم حاج سیّد نصرالله تقوی دیدند که از روی نسخه‌ئی قدیم استنساخ شده بود وبعد دریافتند که نسخهٔ اصل قدیم این روایت در کتابخانهٔ آقای حاج حسین آقا ملك موجود است[۱]. سپس این رساله‌را در پایان دیوان ناصر خسرو طبع کتابخانهٔ تهران سنهٔ ۱۳۰٤ـ۱۳۰۷ از صفحهٔ ٥٦۳ تا ٥۸۳ بعنوان «رسالهٔ حکیم ابو معین حمید الدّین ناصر بن خسرو قبادیانی بنثر در جواب نود ویك فقره اسئلهٔ «فلسفی ومنطقی وطبیعی ونحوی ودینی وتأویلی مندرج در یك قصیدهٔ هشتاد بیتی یکی از شعرای مقدّم برو» چاپ کردند، وبعدها نیز آقای مینوی در کتابخانه بادلیان (اکسفرد) نسخه دیگری از همین روایت یافته وسوادی برای خود برداشته اند[۲].

امّا معلوم نیست که جامع الحکمتین‌را خود ناصر خسرو تلخیص کرده بصورت رساله مزبور در آورده است یا دیگری؟

۱۰ـ نسخهٔ جامع الحکمتین

دربارهٔ نسخهٔ ایا صوفیّه که کتاب حاضر از روی آن بچاپ رسیده، آقای هنری کربین در مقدّمهٔ فرانسوی همین کتاب مختصری نقل کرده اند.

این نسخه بدست ترکی نوشته شده که ظاهراً نه از زبان فارسی اطّلاع داشته ونه عربی، بلکه کوشیده است که کلمات‌را عیناً استنساخ کند بدون فهم معانی آنها، در نتیجه بسیاری از حروف کلمات بی نقطه مانده یا نقطه‌ها جا بجا شده، گاه کلمه یا کلماتی از سطر بالا بپایین نقل شده وزمانی بعکس از سطر پایین ببالا رفته است.

متأسّفاً از متن جامع الحکمتین جز همین یك نسخه بدست نیامده. فقط رسالهٔ مختصر آن (که وصفش گذشت) موجود است. هر مطلب جامع الحکمتین که درین رسالهٔ مختصر آمده، آنهورا با هم تطبیق وباختلافات در حواشی اشاره کرده ایم. از سوی دیگر اشعاری از ناصر خسرو در جامع الحکمتین آمده که آنهارا با دیوان ناصر خسرو چاپ تهران مقابله وتصحیح کرده ایم واختلافات‌را هم در حواشی متذکّر شده ایم.

۱ـ راجع بتوصیف نسخه های مزبور، رك: مقدمهٔ دیوان ناصر خسرو ص: صب ـ صد.

۲ـ رك: مجلهٔ یادگار سال دوم شمارهٔ ۸ ص ۱۰.

چون از نسخهٔ عکس برداری شده از روی نسخهٔ ایا صوفیه دو صفحه (یك ورق) ناقص بوده[۱]، نگارنده از فاضل محترم آقای احمد آتش مصحّح کتاب سند باد نامه وترجمان البلاغه درخواست که صفحات‌را استنساخ کنند وبفرستند. ایشان نیز این زحمت‌را قبول کردند. در اینجا لازم میدانیم ازین لطف ایشان سپاسگزاری کنیم.

۱۱ .ـ ملاحظات در رسم الخط

در تصحیح کتاب حاضر ملاحظات ذیل بکار رفته:

۱ـ در بسیاری از موارد در متن اصلی کلمات بی نقطه است مثلاً در صفحهٔ 32a: «شهر مسب حجت بر اىبات... هر که آید که حرد دارد که اندر ترکیب مردم حیری هست...» وما (جز در موارد استثنایی) لزومی ندیدیم که آنهارا در حواشی تذکّر دهیم.

۲ـ علامت مدّ الف ممدوده غالباً در متن نسخه گذاشته نشده مانند: انچیز، جز ان، ایتها، التها، افریدیم، اید، وگاه نیز گذاشته شده وحتی «سؤال» و«راهها»را بدین صورت نوشته: سوآل، راهآ.

ما هر جا که مدّ لازم بود، گذاشته‌ایم وهر جا زاید بود حذف کرده‌ایم.

۳ـ همزهٔ «این» آنگاه که به «مر» ملحق گردد، در اصل نسخه گاه حذف شده: مرین، وگاه نوشته شده: مر این، وما همه‌را حذف کرده‌ایم، وهمچنین است: اندرین وبرین، که اغلب در اصل همزه حذف شده وما نیز «اندرین» و«برین» آورده‌ایم.

٤ـ گاه «همزهٔ زاید» در آخر کلمات مختوم بالف (در غیر حالت اضافه) مانند: چیزهاء، گوهرهاء، مکانهاء ویك‌جاء گذاشته شده، وما این همزه‌هارا حذف کرده ایم.

٥ـ در تحریر کلمات مختوم بألف در صورت اضافه، همزه‌ئی پس از الف آمده: فعلهاء مختلف، بوقتهاء نامزد کرده، راههاء دانسته. ما این نوع کلمات‌را با همزهٔ مکسور نقل کرده‌ایم: فعلهاءِ مختلف...؛ ودر غیر اضافه، در اصل گاه با همزهٔ آخر وگاه بدون همزه آمده، وما درین صورت همه‌را بدون همزه آورده ایم.

٦ـ در نوشتن کلمات مختوم بالف، در صورت اتّصال بیاءِ وحدت ونکره،

۱ـ عکاس دو صفحه‌را مکرر عکس برداشته ودر نتیجه دو صفحه از اصل حذف شده بود.

فقط بیك یاء اکتفاء شده مثلاً : چیزهای (بجای : چیزهایی) ودر کتاب حاضر با دو یاء ثبت شده.

۷ــ «پ» غالبا در اصل نسخه «ب» نوشته شده : بدید (پدید)، بیش (پیش) ومانند اینها، ودر کتاب حاضر محض سهولت قراءت همه‌را به «پ» بدل کرده‌ایم.

۸ــ «چ» غالباً در اصل نسخه «ج» نوشته شده مانند : همجنان، همجنین، بدانج، جیز، جشم؛ مگر بندرت مثلاً «چشم» (صفحهٔ 31b). در کتاب حاضر برای سهولت قراءت همه‌را «چ» نوشته‌ایم.

۹ــ «آنچ» و«آنك» و«بدانچ» و«بدانك» در اصل غالباً بهمین صورت (منتهی با «ج» بجای «چ») آمده[۱] وما نیز همین صورت‌را حفظ کرده‌ایم.

۱۰ــ فرق بین «د» و«ذ» گاه ملحوظ شده مانند : دارذ، آمذ، خذای، استاذن؛ وگاه نشده مانند : بداند، بیاموزد. در کتاب حاضر کلماتی‌را که در زبان کنونی «د» تلفّظ میشود بهمین صورت «د» ضبط کرده‌ایم.

۱۱ــ «که» موصول آنگاه که با ضمیر یا کلمهٔ دیگر آید، گاه بصورت مرکّب نوشته شده : کما (بجای : که ما)، کجای آن بود (بجای : که جای آن بود). در کتاب حاضر آنهارا مجزّا آورده‌ایم.

۱۲ــ «که» موصول خود، گاه بصورت «کی» نوشته شده وما همه‌را «که» نقل کرده ایم.

۱۳ــ «گ»را همه جا کاتب «ک» نوشته، مانند : کفتی، کفت، کوید، جملکی، بنکرند، کوش، دیکر، کزاف. درین کتاب ما همه‌را به «گ» بدل کرده‌ایم تا قراءت کلمات آسان گردد.

۱۴ــ «ه» غیر ملفوظ در اتّصال بیاءِ نکره وضمیر، در نسخهٔ اصل بصورت «ۀ» ودر کتاب حاضر بصورت «ـه‌ئی» نوشته شده است : خاصه‌ئی، شنیده‌ئی.

وآنگاه که اینگونه کلمات به «است» ملحق گردد، در متن اصلی «ایست» آمده وما همانرا حفظ کرده ایم مانند : زنده ایست.

۱۵ــ کلمات مختوم به «ه» غیر ملفوظ در حالت جمع، در اصل نسخه گاه با هاء نوشته شده مانند : ستاره‌گان، ودرین کتاب «ه»را حذف کرده‌ایم.

۱ــ فقط یکی دو بار «آنچه» آمده است.

۱۲. ـ قطعه‌ئی در رثای ناصر خسرو

در پایان این مقدّمه قطعه‌ئی‌را که در رثای ناصر خسرو ومنسوب ببرادر اوست نقل میکنیم. این قطعه در مجموعه‌ئی متعلّق بکتابخانهٔ ملّی پاریس بنشانی نسخ عربی شمارهٔ ۳۴۲۳ آمده[۱]، ومصدّر بمقدّمه ایست اینچنین:

تاریخ وفاة السیّد العارف الحکیم ناصر بن خسرو رحمه الله صبیحة یوم الجمعة الثّامن والعشرین من ربیع الاوّل سنة ثمان وثلثین واربعمائة[۲] بغارٍ یمکان من مواضع بدخشان، لاخیه السیّد العارف الفاضل سعید بن خسرو[۳] فی مرثیته رحمهما الله.

طَویتَ بلادَ الله عُلّمتَ حکمةً — وصُیّرتَ بین النّاس قَرْمًا مُمجّدًا
ظَفرت معالی الامر قسرًا وقدرةً — وسَخَّرتَ ارواحَ السّماءِ مقیّدًا
وقدقفت[۴] بیلاغوس[۵] باسوءِ حاله[۶] — وَاَلزمتَ افلاطوس[۷] لَهفًا مسدّدًا
تَحلّیتَ بالتّقوی وما یعتری بها — ورَقّیتَ معراجَ السّلاطین بالنّدی[۱]
وجاهدت خمسًا وعشرین لیلة[۸] — وسافرتَ بالابطاح کالطّیر تُعتدی[۱]
ملأت الدّنا بالمدح والذّم شاهدًا[۹] — وصادفتَ مأمول البریّة سرمدًا
فأسکنتَ غَورَ الغار غیر مغائر[۱۰] — سوی رحمة الله الکریم وقد بَدا[۱۰]

۱ــ صفحهٔ شامل این قطعه‌را آقای ژرژ واژدا (Georges Vajda) در اختیار ما گذاشته است. رجوع بمقدّمهٔ فرانسوی همین کتاب شود. ۲ــ تاریخ فوق صحیح نیست، چه وفات ناصر خسرو باقرب احتمالات در سنهٔ ۴۸۱ اتفاق افتاده. رك: مقدّمهٔ دیوان ناصر خسرو بقلم آقای تقی زاده ص مد ـ مو. آقای تقی زاده پس از ملاحظهٔ این اشعار چنین یادداشت کرده اند: «اگر اشعار سست وبی معنی نبود ممکن بود تاریخ ثمان وثلثین واربعمأئة‌را تصحیفی از ثلث وثمانین واربعمأئة فرض کرد.» ۳ــ ما از دو برادر ناصر خسرو ــ که یکی ابو الفتح عبد الجلیل نام وکنیه داشته ودر خدمت وزیر سلاجقه بود ودیگری همسفر ناصر در سفر حجاز ومصر بود که «سرگذشت شخصی» اورا «ابو سعید» مینامد ــ اطلاع داریم (تقی زاده. مقدّمهٔ دیوان ناصر خسرو ص مج) واگر روایت «سرگذشت شخصی» درست باشد در عبارت فوق «ابو» پیش از «سعید» ساقط شده است. ۴ــ چنین است در اصل، وقد فقت؟ توقّفت؟ ۵ــ بیثاغرس، فیثاغرس؟ ۶ــ باسوءِ حالة؟ ۷ــ افلادوس(؟) تحریف نام یکی از شاگردان فیثاغورس (فرهنگ رشیدی، فرهنگ سروری، برهان قاطع)؟ افلاطون؟ ۸ــ وزن مخدوش ومعنی غیر مفهوم است. ۹ــ شاعرا؟ ۱۰ــ چنین است در اصل.

فعاقبة الدّنیا خسار وذلّة وفرقةُ احباب اذا ما تأبّدا
سقاك الهُ النّاس سقیا مروّیا والبسك الغفرانَ یا ناصر الهُدی.

در پایان این وجیزه لازم میداند از علامّه آقای علی اکبر دهخدا وآقایان بدیع الزّمان فروزانفر وجلال الدّین همایی استادان معظّم دانشگاه که در تصحیح بعض مواضع مارا یاری کرده‌اند سپاسگزاری کند.

محمّد معین

تهران، آبان ماه ۱۳۳۱ شمسی

نشانه های کتاب حاضر

< > نشانهٔ کلمه یا کلماتی که مصحّح برای تتمیم معنی جمله وعبارت بمتن افزوده.

( ) نشانهٔ تعبیر وتوضیح کلمه یا جملهٔ ما قبل؛ نیز ذکر نام نویسنده یا شاعر.

« » مقول قول عیناً؛ نیز برجسته نمایاندن عَلَم یا کلمه واصطلاحی.

[ ] معرّف شمارهٔ صفحات اصل نسخهٔ (ایا صوفیه)

▮ در حواشی نشانهٔ اتمام یك حاشیه است.

+ علامت آنست که کلمه یا کلماتی افزوده است.

— نشانهٔ آنست که کلمه یا کلماتی حذف شده است.



كتاب

جامع الحكمتَين

بسم الله الرّحمن الرّحیم

< دیباچه >

(۱) آغاز سخن از سپاس خدای کنیم ، آفریدگار آسمان وزمین وپدید آرندهٔ مکان ومکین ، برمقتضیِ تلقینِ او سبحانه ، که فرستاد کتابِ کریمِ خویش بسفارتِ رسولِ خویش محمّد الأمین وگسترانندهٔ بساط دین ، مارا گفت که بگوئید « الحمد لله ربّ العالمین . الرّحمن الرّحیم . مالك یوم الدّین . »

(۲) سپاس مر اورا سبحانه بر آنك مارا از شکمهای مادران ما بیرون آورد بی آنك هیچ چیزی بدانستیم ؛ آنگاه مارا چشم بینا وگوش شنوا ودل دانا داد تا بچشمْ صُنعِ کریمِ اورا برین عالمِ عظیم بدیدیم ، وبگوشْ قولِ اورا بشنودیم که این قرآن عزیز است ، وبدلْ تعلیم رسول او بدانستیم که : گویندهٔ این کتاب کریم وفرستندهٔ این شریف خطاب وسازندهٔ این عظیم قِبابست .

---

٤ کتاب کریم : سورهٔ ۲۷ (النحل) آیهٔ ۲۹ ‖ 5 بسفارت (دهخدا) : سعارت A شاید نیز «بوساطت» (رك بند ۳۰ = ص ۳۷ س ۷) ‖ 6 بگوئید : بگویند A ‖ الحمد لله : سورهٔ ۱ (فاتحة الکتاب) آیهٔ ۱–۳ ‖ 8 بدانستیم : ندانستیم A ‖ 9–10 بگوش قول ... وبدل : بگوش قول اورا بدانستیم که این قرآن عزیز است وبشنودیم وبدل A ‖ 10 بدانستیم که : + این قرآن A و « این قرآن » از سطر بالا در اصل تکرار شده ‖ 11 کتاب کریم : رجوع شود بسطر ٤

(۳) سپاس داریم مر اورا سبحانه بر آنچ ـ بی آنك مارا سوی او عزّ وعلا بطاعتی سابقتی بود ـ مارا بدین سه بزرگ مواهب گرامی کرد، واز دیگر جانوران مارا بدین خصایص جدا کرد. این شکر بر ما واجب کردهٔ او جلّ وعزّ است، بحکم این آیت که میگوید: قوله « والله اخرجکم من بطون امّهاتکم لا تعلمون شیئًا وجعل لکم السمع والأبصار والافئدة لعلّکم تشکرون. »

(٤) وسپاس داریم خدای‌را سبحانه بر آنچ ـ مارا از پس آنك نفسِ گوینده وخاطرِ جوینده داد ـ سوی ما هادی امین ودلیل بصیر ورسول کریم بر صراط مستقیم بفرستاد ‹و› بکتاب مبارك پرحکمت او هوسها ونفسهاءِ بد از ما باز داشت؛ وما بمتابعت رسول وکتابِ او سزاوار رحمت او جلّ وعلا شدیم، چنانك گفت: قوله « وهذا کتاب انزلناه مبارك فاتّبعوه واتّقوا لعلّکم ترحمون. »

(٥) وسپاس داریم مر خدای‌را تعالی وحده، بر آنك مارا از خاك بیافرید و‹بـ›رسول وکتاب سوی راه خویش بخواند وهدایت داد، تا از آنها نباشیم که بحشر آرزو می کنند که همچنان خاك بوَند کز اوّل بودند، چنانك گفت: قوله « یوم ینظر المرء [2a] ما قدّمت یداه ویقول الکافر یا لیتنی کنت ترابًا. »

3 واز دیگر: واورا دیگر A ‖ 4 ـ 6 سورة ١٦ (النحل) آیة ٨٠ ‖ 7 از پس: + از A ‖ 8 گوینده و: گوینده از A ‖ 9 بفرستاد: + مارا A ‖ او: + ازو A ‖ 11 مبارك: مبارکا A ‖ 11 ـ 12 سورة ٦ (الانعام) آیة ١٥٦ ‖ 16 ـ 17 سورة ٧٨ (النبأ) آیة ٤١

(٦) وسپاس داریم مرِ اورا جلّ ثناؤه بر آنك مارا اندر این عالم لذّتِ زندگانی وتندرستی وشدّتِ بیماری ومرگ بچشانید، تا ما بدین عطاءِ او که خِرَدست بدانستیم که مرِ اورا سبحانه یکیِ خزینهٔ نعمتِ بی نهایت است ویکیِ خزینهٔ شدّتِ بغایت، واین لذّتها که ما همی اینجا بیابیم جزویّاتست از آن کلّیّات، چنانك همی گوید: قوله « وان من شیءٍ الاّ عندنا خزائنه وما ننزّله الاّ بقدر معلوم. » وبی گمان شدیم که باز گشتِ ما ـ اگر امروز ما مطیع ونیکوکار باشیم ـ فردا بدان خزینهٔ راحتِ بی شدّت بُوَد، وراست گوی دانستیمشِ بدین قول که گفت: قوله « انّ الأبرار لفی نعیم، وانّ الفجّار لفی جحیم. » واگر از جزویّاتِ لذّاتِ حسّی ودردهاءِ جسدی مارا اندرین سرای نچشانیدی، ما ندانستیمی که مرِ اورا سبحانه معدن نعمتهاءِ کلّی است کآن بهشت است، ونیز معدن شدّتهاءِ کلّی است کآن دوزخ است.

(٧) سپاس مرِ آن حکیم‌را که درد وبیماری ومرگ برما ازو سبحانه همچون زندگانی وتندرستی ونعمت اندرین سرای فنا حکمت است؛ وما اندر حال نعمت وصحّت مرِ اورا شکر همی کنیم، واندر حال رنج وشدّت فریاد ازو همی جوییم، چنانك اندر کتاب عزیز اوست: قوله « وما بکم من نعمة فمن الله < ثمّ > اذا مسّکم الضّرّ فالیه تجأرون. »

1 مارا: مرا A ‖ 2 بچشانید: بخشانید A ‖ 5 ـ 6 سورة ١٥ (الحجر) آية ٢١ ‖ 7 راحت بی شدت: شدت بی راحت A ‖ 8 ـ 9 سورة ٨٢ (الانفطار) آية ١٣ـ١٤ ‖ 10 نچشانیدی: بخشایندی A ‖ 13 فنا: فنای A ‖ 15 ـ 16 سورة ١٦ (النحل) آية ٥٥.

(٨) وبزرگتر سپاس خدای‌را تعالی بر ما بخِرَدست که بدو همی دانیم که درد ورنج وبیماری ـ که ما از آن همی گریزیم ومر آن‌را همی شرّ پنداریم ـ رحمت واظهار حکمت وتحریصست بر آلت خیر؛ وبدین روی مر اورا سبحانه وتعالی بر ما برنج وشدّت سپاس واجب است، وآنچ بدو بر ما خدای‌را سپاس واجب شود نعمت باشد. بدین شدّتها ازو مارا نعمتیست از بهر آنك از معدن شدّتها که آن دوزخست، حذر کنیم < و > بمعدن نعمتهاء سرمدی رسیم کآن بهشتست.

(٩) وبدین بیان منطقی کاندر ایجاب سپاس خدای کردیم، ظاهر شد عقلارا که نعمتهاء [2b] خدای که بر ماست، شمار ما نشمرد، چنانك خدای تعالی همی گوید: قوله «وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها انّ الله لَغفور رحیم.» اندرین آیت پیداست که چو ما دانستیم که نعمتهاء خدای برما بی شمارست، اگر همگی‌را از آن باز نگوییم ونشمریم < ...... > سوی سبحانه وچراغ روشن او اندر ظلمات کفر وضلال ورهنمای خلق برسانیدن کتاب عزیز وبسط شریعت خدای بر حکمت، بر اظهار حلال وحرام، ونشر قضایا واحکام، وتحریص بر عدل

---

2 شر : سر A ‖ پنداریم : + وبدین روی مر اورا سبحانه A. محتمل است که این جمله از سطر بعد در اینجا تکرار شده باشد ‖ 4 بر ما (در موضع اول) : + سپاس واجب است وچون از خدای تعالی بر ما A. بخشی از عبارت مکرر شده ‖ بر ما (در موضع دوم) : + سپاس A. مکرر ‖ 5 بدین : برین A ‖ از بهر آنك : از بهر چون A ‖ 8 خدای که : خدای کو A ‖ 9 سورة ١٦ (النحل) آیة ١٨ ‖ 11 ونشمریم ... سوی سبحانه : در اصل چنین است ! وجمله‌ای در اینجا حذف شده از اینقبیل : نشمریم، اندکی‌را باز گوییم واورا سپاس گزاریم وبر پیامبر وی سبحانه وچراغ ... ‖ 12 ضلال : ظلال (!) A ‖ بسط : بسیط A ‖ 13 قضایا واحکام : قضا با او احکام A

واحسان، وتحذیر از جور وعِصیان، ورفتن بطبع کریم وخلق عظیم خویش بر صراط مستقیم سوی رضای خدای تعالی، چنانك گفت « یوم یقوم الناس لربّ العالمین. » وبعد از آن بر خازنِ علم کتاب وحکمت، وعتبهٔ اسرار شریعت، شدید الاشدّاء ــ قوله « < اشدّاء > علی الکفّار رحماء بینهم » ــ پدر آل وعترت رسول وکفو دخترش فاطمة الزهراء البتول، خداوند ذو الفقار مشهور، ابن عمّ وداماد رسولِ مصطفی، الوصیّ المرتضی، وفرشتگان آسمان دین، هداة العالمین الی یوم الدّین، اماماں حق ورهنمایان خلق، از اولاد رسول ووصیّ، صلوات وخیرات وبرکات وتحیّات پاینده وافزاینده وزاینده، تا گردنده گردندَست وتابنده تابنده.

I.

فصل

اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب ونام او

(۱۰) ابو معین ناصر بن خسرو بن الحارث گوید: سپاس خدای را تعالی که یاد کردیم واجبست که اندر تألیف این کتاب سخن گوییم از بهر آنك این کتاب نوَست، وهرچ حادث شود حدوث اورا علّتی باشد، وهر حادثی را

---

1 تحذیر از: محذیر بر A ‖ خلق عظیم: « وانك لعلی خلق عظیم. » سورهٔ ٦٨ (القلم) آیهٔ ٤ ‖ 2 صراط: سراط (!) A ‖ 2–3 سورهٔ ٨٣ (المطففین) آیهٔ ٦ ‖ 3 عتبهٔ: عبهٔ A. اشاره بحدیث: انا مدینة العلم وعلی بابها ‖ 4 سورهٔ ٤٨ (الفتح) آیهٔ ٢٩: محمد رسول الله والذین معه اشداء ... ‖ پدر آل: بذراك A رجوع بسطر ٧ شود ‖ 5 مشهور: چنین است در A وشاید « مسلول » ‖ ابن عم: بز عمر (!) A ‖ 7 ورهنمایان: وسمایان A ‖ 13 الحارث: الحرث A ‖ 15 هرچ: + از A

پنج علّت لازمست: نخست ازو علّت فاعله چون درودگر که تخت کند؛ ودیگر علّت آلتی چون تیشه < و > ارّه وجز آن که صُنعِ این درودگر بدان < پدید > آید؛ وسه دیگر علّت هیولانی چون چوب که صنع از درودگر او پذیرد، وچهارم علّت صوری چون صورت تخت کآن اندر نفس درودگر باشد؛ وپنجم علّت غائی که تخت از بهر آن کنند وآن نشستن پادشاه باشد [3a] بر تخت.

(۱۱) حکمای دین حق وفلسفه‌را اتّفاقست بر آن که نخستین علّت معلولی علّت غائیِ آنست، از بهر آنك باز بینی علّت تخت بر نشستنِ پادشاه بزود صنع از درودگر با آلت واز چوب بسبب فرمان پادشاه پدید آید، که بر تخت خواهد نشستن. پس آخر چیزی که بر مصنوع پدید آید اوّل علّتِ آن مصنوع باشد، وبدین روی گویند حکما این قول معروف < را > «اوّل الفکر آخر العمل.» نبینی که نخست اندیشهٔ درودگر آن باشد که شاه‌وا تختی باشد، وآخر کارش آن باشد که شاه بتخت بر نشیند، وچرائی عالم بآخرْ مردم پدید کند وسپس ازو چیز پدید نیاید. گفتند قصد صانعِ عالم باوّلِ این صُنعْ حاصل کردن مرد بود، تا از صنعش بآخر مردم پدید آمد.

1 پنج علت: ناصر خسرو در زاد المسافرین (ص ۲٦۱) چهار علت آورده است، ودر همین فصل بار دیگر هفت علت یاد کند ‖ لازمست: + ودست A ‖ 1—2 علت آلتی: علتی آلتی A ورجوع ببند ۱۳ شود ‖ 2—3 درودگر بدان < پدید > آید: درودکر که بذان اند A ‖ 4 علت صوری: طوری و A. دربند ۱۲ «علت صورتی» آمده ‖ 6 فلسفه‌را: فلسفه و A ‖ 6—7 نخستین علت ... آنست: نخستین علت هم معلولی آنست علت غائی وآنست A. «آنست» تکرار شده ‖ 7 بزور: بذور (؟) A ‖ 10 حکما: حکمای A ‖ 12 چرائی عالم: جواز عالم (؟). رجوع بزاد المسافرین (ص ۲٦۳ س ۱ و ص ۲٦۵) وهمین کتاب بند ۱۳ شود ‖ ازو: از دو A ‖ نیاید: نیامد A

(۱۲) وبجای خویش اندرین کتاب ازین معنی سخن بشرح گوییم که هر کتابی‌را که تألیف کرده شود همین پنج علّت لازم است :

نخست علّت فاعله واین مؤلّف کتاب باشد؛ ودیگر علّت آلتی وآن قلم وکارد است ؛ وسه دیگر علّت هیولانی وآن کاغذ وحبر است ؛ وچهارم علّت صورتی وآن سخن وخطبست؛ وپنجم علّت تمامی وآن رسانیدن آن علم است که اندر آن کتاب است بجوینده ؛ وعلّت همهٔ علّتها که فزون از علّت فاعله است ، این علّت تمامی است که یاد کردیم ، از بهر آنك مؤلّفِ کتاب ومُصنّفِ معانی ومُرتّب الفاظ آنچ کند ، از بهر آن کند تا جویندهٔ آن علم ــ کو همی نداند ــ بدان برسد بدانچ همی نداند. واگر عدلْ ناپسندیدنِ ستم است برمظلوم ، پس جاهل‌را بعلم رسانیدن بزرگتر عدلست ، از بهر آنك جهل ستمی ظاهر است ؛ واگر از آنچ مارا بدان دست رس باشد مستحقّی‌را بهره دادن احسانیست ، واگر مر خویشاوندان‌را از مال خویش چیزکی دادن فرمانِ خدای است ــ خویشانِ ما مردمانند از جملهٔ حیوان ــ پس مرایشان‌را از علم ــ که انسانیّتْ آنست ــ نصیبی دادن طاعت خدایست ، چنانك فرمود مر رسول خویش‌را [3b] بدین آیت : قوله « انَّ اللّٰه یأمر بالعدل والاحسان وایتاءِ ذی القربی. » واین همه صفت رسول < است > ، ومارا آگاه کرد کاین سه کار که همی کنم مرا خدای فرموده است . وز بهر آن مر هر حادثی‌را حکما این پنج علّت ثابت کردند ، که هرگاه کزین پنج علّت یکی زایل شود این حادثه پدید نیاید ، اعنی اگر درودگررا دست افزار وچوب

---

4 حبر : جبر A ‖ 8 برسد : برسد و A ‖ 11 مستحقی‌را : مستخفی‌را A ‖ 14 بدین آیت : بدین است A ‖ 14–15 سورهٔ ١٦ (النحل) آیهٔ ٩٢ ‖ 16 مرا : مر A ‖ 18 افزار : افراز A

وصورت تخت همه حاصل باشد وکسی تخت نخواهد، درودگر تخت نکند. واگر درودگر باشد ودست افزار دارد وتخت داند کردن وشاه تخت خواهد وچوب کو علّت هیولانی است نباشد، تخت حاصل نیاید. واگر هر چهار علّت باشد ــ اعنی درودگر وچوب وعِلمِ درودگر وصورتِ تخت وشاه خواهد ــ ولیکن دست افزار نباشد، این مصنوع که تختست موجود نشود.

(۱۳) وحکماءِ دینِ حقّ گفتند که علّت هر مُحدَثی هفت است، وتا هر هفت علّت نباشد آن مُحدَث موجود نشود ــ نخست علّت فاعله اعنی صانع، ودیگر علّت آلتی، وسه دیگر علّت هیولانی، وچهارم علّت صوری، وپنجم علّت مکانی، وششم علّت زمانی، وهفتم علّت تمامی ــ از بهر آنك صانع مصنوع‌را اندر مکانی تواند کردن بزمانی، واین هر دو نیز از علّتهاءِ حدوثِ مُحدَثات اند. واین نیکوتر است، از بهر آنك اندر آفرینشِ عالم پدید است که علّتِ حدوثِ موجودات < و > موالید هفت استاره اند بر هفت فلك، که مدبّرانِ اشخاص اند. < علّت > محدَثات نباتی وحیوانی ومعدنی ایشان اند بتقدیر عزیز علیم.

(۱٤) واکنون گوییم: نفسِ سخن گوی < است > که مردم بدان بر عالم مفضّلست، وبدان نیز بر زمین وآب وهوا وآتش مسلّطست، ونیز بر حیوانات زمینی مسلّطست، تا هر یکی‌را اندر منافع خویش کار همی بندد. همی بر دین

2 افزار : افراز A ‖ 11 ــ 12 موجودات . . . استاره اند : موجودات موالدی هفت استاذه اند (!) A ‖ 13 معدنی : معادنی A ‖ 15 هوا : هو A ‖ مسلطست : + تا هر یکی‌را اندر منافع خویش کار همی بندد A . این جمله مکرر شده ‖ 16 همی بندد : شاید درینجا عبارتی حذف شده باشد .

اسلام سلّاری کنند که همی گویند که هر که گوید: من بدانم که سقمونیا طبیعتِ مردم‌را نرم کند، یا بدانم که سکنجبین مر صفرارا بنشاند، او [4a] کافرست. جهل ازین قوی تر چگونه باشد؟ کفر بر گروهی مستولی شده است، که نه طبیعتِ طبیب همی گوید: سقمونیا من آفریده ام؛ یا منجّم گوید: آفتاب‌را وکسوف‌را من همی فرود آرم. واگر طبیب بر آنچ همی بداند که هلیله رنج حرارت وصفرارا از طبیعتها دفع کند کافر است، نیز هر که بداند که آب رنج تشنه‌را ونان رنج گرسنه‌را دفع کند، کافر باشد، از بهر آنك هم دارو وهم طعام وهم شراب آفریدهاء خداست. این ضلالات وکفر < را > ــ < که > اغلب این اُمّت‌را افتاده است ــ نهایتی نیست.

(۱۵) وباز گردیم بسخنِ خویش آفریده شدنِ چیزها با چگونگی وبا چرائی اندر عالم از خدای تعالی، وآنگاه نهادن هر نفسِ چگونگی وچرائی جوی‌را اندر مردم برابر است آفریدنِ چیزهاء خوردنی مر نفس حسّی < را > چو دیدند اندر مردم خوردنیهارا مَزَهاست وچیزها با چگونگی‌را معانیست؛ ونفس حسّیِ خورنده از چیزی که از آن مزه نیابد قوی نشود؛ ونفس ناطقه از چیز با کیفیّت ــ اگر دیدنی باشد یا شنودنی ــ اگر معنی نیابد دانا نشود؛ وچنانك نفس حسّی از طعام وشراب مزه جوید، نفس ناطقه نیز از دیدن وشنودنِ

3 که نه : کنه A ‖ 6 دفع کند : دفع کنند A ‖ 8 ضلالات و : ظلالت‌را (!) A ‖ امت‌را : است‌را A ‖ 9 افتاده : فتاده A ‖ 10 آفریده شدن : آفریدن A ‖ 12 خوردنی : + ونهادن A ، از سطر بالا تکرار شده ‖ 12 ــ 14 ــ 16 حسی : خسی A ‖ 13 مردم : + ز A ‖ 14 نیابد : + و A ‖ 16 از دیدن : ان دیدن A

علم معنی جویند؛ وعالمِ جسمی بجملگی از افلاکِ مدوّرات وکواکبِ مختلف المقادیر والافعال والالوان والحرکات همه مکیّفات است، وچیزهاء زمین از جواهر ونبات وحیوان با بسیاری انواع واشکال وصورتها ومَزَها ورنگها وفعلهاءِ مختلف همه مکیّف ودانستنی است مردم را؛ وهر نفسی از نفسهاء مردم همی خواهد که بداند که چرا آسمان گردانست، وزمین استاده است، وچرا آفتاب همیشه روشنست، وچرا ماه گاهی زیادتست وگاهی ناقص، وگاهی پیداست وگاهی پنهان، وچرا خاك سخت است وآب نرم، وچرا کلوخ بآب بیاغارند نرم شود، وسنگ وآهن بیاغارند نرم نشود، وچرا کلوخ کو بآب همی نرم شود بآتش همی سخت شود وسنگ گردد، [4b] وباز سنگ وآهن که بآب همی سخت شوند بآتش همی نرم شوند وجز آن چیزها که آن همی بینند وهمی ندانند که چرا چنانست؟ پس بقیاسِ عقلیِ برهانی گوییم که آفریدن این چیزهاءِ دانستنی، وآوردن مرین نفسِ دانش جوی‌را اندر مردم، وتقاضای نفسِ مردم وحریصی او بر باز جستنِ این چیزها چنانست که خدای بدان صنع که کرده است، مر نفس مردم‌را همی گوید: بپرس وبدانك چرا چنین است، وگمان مبر که این صنع باطلست، وخود همچنین همی گوید اندر کتاب خویش این آیت: قوله «ویتفکّرون فی خلق السموات والارض ربّنا ما خلقتَ هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار.» وامروز فقها لقبانِ دین اسلام همی گویند:

3 مزها: مژها A ‖ 5 بداند: بدانند A ‖ 9 گردد: کردن A ‖ 16—17 سورة ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۸۸ ‖ 17 فقها لقبان: فقهاء لقمان (!) A. فقها لقبان وعلما لقبان ومتکلم لقبان در کتاب حاضر چند بار آمده است.

اگر کسی گوید « امروز همی از آمدن آفتاب پدید آید » یا « من بدانم که کدام ستاره رونده است وکدام ثابت است » او کافرست. وجهل‌را بر علم گزیده اند وهمی گویند: ما‌را با چون وچرائی آفرینش کار نیست. ورسول علیه السّلام گفت: اندر آفرینش اندیشه کنید واندر آفریدگار اندیشه مکنید بدین خبر « تفکّروا فی الخلق ولا تفکّروا فی الخالق. » وچون تفکّر اندر خالق روا نیست بحکم این خبر که یاد کردیم، درست شد که تفکّر اندر آفرینش واجبست، چنین که اندرین خبرست، از بهر آنك < اگر > تفکّر اندر خلق — همچنانك اندر خالقِ ما — روا < نـ >بودی، پس خلق با خالق برابر بودندی. سخنی که از نفسِ قدسیِ نبوی رود واز خاطری پدید آید که منزلِ روح الامین باشد چنین درست وقوی وبرهانی باشد.

(١٦) وهر که اعتقاد چنان دارد کز چرائی وچگونگی آفرینش تفحّص بباید کردن، آنکس هر نفس ناطقهٔ علم جوی‌را ونیز بر حیوانات زمینی مسلّطست بتسلیط الهی، تا همه‌را بندگان خویش کرده است ومردم نیز بدین نفسْ سزاوارِ خطابِ خدای تعالی‌شدست. مُوکَل است— اعنی نفسِ سخن گوی. بتوکیل الهی بر تجسّس از آنچ بیند وشنود از مکیّفات کآن چونست، واز مقولات که معنی آن چیست؛ وپرسیدن کودکان از [5a] نام چیزهاءِ گوناگون ورنگارنگ که همی بینند از مادر وپدر که « آن چیست؟ » واین بر درستی این قول که گفتیم — نفسِ مردم بر تجسّس مجبولست — گواهِ ماست.

1 یا : تا A ‖ 9 سخنی که ... پدید آید : سخنی که آن نفس قدسی نبوی زود ور خاطری بریذاید A ‖ 15 کآن چونست : کار چنانست A ‖ 18 گفتیم : گفتنم A ‖ گواه : گوا A

ولیکن چو کودك خُرد وضعیف باشد بنام گفتن آن چیز که بشنود خرسند شود، ونجوید کاین چیزرا فعل چیست وچه کاررا شاید، که معنی چیز نام حقیقی او باشد؛ ونیز این پرسیدن کودکان از نام چیزها دلیلست برآنك آدم علیه السّلام نخست بتعلیم الهی بر نام چیزها مطّلع شده است، تا فرزندانش همی نخست نام چیزها جویند، چنانك خدای تعالی گفت: قوله « وعلّم آدم الاسماءَ کُلَّها. » حشویان امّت گفتند خدای تعالی نام همهٔ چیزهائی که اندر عالم آفریده بود مر آدم‌را بیاموخت، تا او بدانستن این نامها بر فرشتگان فضل یافت، بدانچ ایشان نام چیزها ندانستند. واین سخن سخت رکیك وبی معنی است، از بهر آنك بدانچ کسی بمثل هلیله بیند وبداند که نام آن هلیله است ودیگری نام آن نداند وگوید نام این هلیله نیست بل این <را> بمثل کلوخ نام است، مر ایشان‌را بر یکدیگر فضلی نباشد، هر دو ندانند که فعل هلیله چیست، وچه کاررا شاید، وزو چند باید خوردن؛ وچو یکی بداند که فعل او چیست وچه کاررا شاید وزو چند باید خوردن وآن دیگر نداند، مر آن دانارا بشناختِ فعلِ هلیله بر آن نادان فضل باشد. امّا بنام گفتن چیزها فضل نباشد کسی‌را بر کسی، از بهر آنك یك چیزرا عرب بنامی گوید وترك بنامی وهند بنامی ورومی بنامی وحبشی بنامی. ومعنی فعلِ آن چیز که این گروهان مر اورا بنامهاءِ مختلف بگویند یکی معنی باشد.

---

3 حقیقی : حقیقتی A رجوع بصفحهٔ بعد سطر ٤ شود ‖ 5 — 6 سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٢٩ ‖ 13 مر آن : مرا مر ان A ‖ 15 عرب بنامی : عرب بنام A ‖ 15 — 16 بنامی (چهار بار) : بنای A ‖ 16 حبشی : حبش A

(۱۷) پس درست کردیم که اهل تفاسیر بدانچ گفتند: خدای تعالی حکیم وعلیم است < و > مر مصطفیِ خویش‌را که آدم علیه السلام بود نام چیزها بیاموخت تا بدان بر فرشتگان فضل یافت، محال وخطا گفتند. وحکمای دین گفتند که: نام حقیقی چیزها معنیها وفعلهاء آنست. وخدای تعالی مر آدم‌را ـ علیه السّلام ـ این نامها آموخت، تا هر چه اندر عالم بدید، بدانست [5b] که فعل او چیست ومنفعت او وفرزندان او اندر آن چیز چیست. وهر علمی‌را از علوم ـ چو طبّ وتنجیم وجز آن ـ پیغامبری استخراج کرده است بتعلیم الهی، که آن پیغامبر از آدم علم < آموخته > بوده است، وآدم ـ گفتند ـ بدین نامها مفضّل شد بر فرشتگان، که خدای آموخت < شان > بالهام نه بنامهاء گفتنی.

(۱۸) علماء دینِ حقّ مر علم طبّ‌را وعلم نجوم‌را همی دلیلِ اثباتِ نبّوت کنند بر فلاسفه ـ که بر نبّوت وحی‌را منکر اند ـ وهمی گویند که: آنکس که بدانست از اوّل داروئی کآن از روم خیزد دانگ سنگی باید، وداروئی کآن‌را از چین آرند نیم درم سنگ باید، وداروئی کآن از هندوستان آرند نیم دانگ سنگ باید، وهمه‌را جمع باید کردن ـ یکی‌را کوفته ویکی‌را گداخته ویکی‌را سوخته بمثل ـ تا فلان علّت‌را از مردم دفع کند، ناچار پیغامبری بود؛ وخدای آموخت مر اورا که منافع مردم ودفع علّتها اندرین چیزها بدین

2 بود: مرذ A ‖ 8 پیغامبر از: پیغامبران A ‖ 11 طبرا و: طبرا ز A ‖ همی: همتی A ‖ 13 دانگ سنگی: دانکنکی A رجوع بسطر ۱۵ همین صفحه شود ‖ 16 بمثل: + بمثل A (مکرر) ‖ مردم: مودم A

مقادیر است، وگرنه کسی این داروها نتوانستی دانستن، نه بآزمایش ونه بچشیدن. وهمی گویند: آنکس که نخست بدانست که اندر آسمان از چندین هزار ستاره ــ که همی بینیم ــ هفت است که گردنده است، وسیرِ هر یکی بشناخت، وفعل وطبع هر یکی بدانست، پیغامبری بود، و< بـ > تعلیم خدای دانست این عالی علمرا. پس با حجّت دینی بر ایشان همی از علم ایشان لازم آید اثبات نبّوت. وامروز گروهی که خدای تعالی مر اورا از بهر اجتماع بر گردِ علم پدید آورده است، ابداع باطل کرده باشد. وهر که آفرینش‌را باطل کند کافر شود؛ چنانك همی گوید: قوله «وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلاً ذلك ظنّ الذین کفروا فویل للّذین کفروا من النّار.» وسبب استیلاءِ جهل بر اغلب این است.

(۱۹) و< بعلّتِ > کافر خواندنِ این علما لقبان مر کسانی‌را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون وچرا خاموش گشتند وگویندگان این علم خاموش ماندند وجهل بر خلق مستولی شد، خاصّه بر اهل زمین ما که خراسان است ودیار مشرق. [6a] امیر بدخشان عین الدّولة والدّین وزَین الملّة، شمس الأعلی، ابو المعالی علیّ بن اسد گوید درین معنی، شعر:

فخـر دانـا بـدانش وادبست   فخـر نادان بجامـه وسلبست

---

6 اثبات: باثبات A ‖ برگرد: برکردن A ‖ 7 ابداع: بابداع A ‖ کند: کنند A ‖ 8 — 9 سورة ۳۸ (ص) آیة ۲٦ ‖ 12 دانند: رانند و A ‖ 13 زمین ما: زمینی ما A ‖ 14 امیر بدخشان: دبیر اندحسان (!) A ‖ 15 شعر: بحر خفیف مخبون محذوف = فـاعـلاتن مفـاعلن فعلن ‖ 16 فخر: قهر A

ادب <و> دانش از ادیب اکنون — خوار، ور چند مرد با ادبست
ناکسان پیشگاه وکامروا — فاضلان دور مانده، وین عجبست
سبب این همه نداند کس — جز همان کو مسبّب سببست
علی بن اسد چنین گوید: — کین جهان سر بسر غم وتعبست

(۲۰) وهیچ کس کتابی نکرد اندر چون وچرای آفرینش، از بهر آنك از آن پنج علّت ـ که هر کتابی‌را پیش ازین ثابت کردیم که بباید ـ زایل < شد > جویندهٔ این علم کآن علّت تمامیست؛ ودیگر گویندهٔ این علم کو علّت فاعله است، وبزوال این دو علّت از اهل این زمین < علم دین > زایل شد. وکس نماند بدین زمین که یاد کردیم که علم دین حقّ‌را ـ که آن از نتایج روح القدس است ـ با علم آفرینش ـ کآن از علایقِ فلسفه است ـ جمع توانست کردن، از بهر آنکه فیلسوف مرین علما لقبان‌را بمنزلت ستوران انگاشت، ودین اسلام‌را از جهل ایشان خوار گرفت؛ واین علما لقبان مر فیلسوف‌را کافر گفتند، تا نه دینِ حقّ ماند بدین زمین ونه فلسفه، وتا فیلسوف متدیّن نباشد <...> وچون من از حضرتِ مقدّسهٔ نبویِ امامی ـ زاد الله تقدیسها ـ بفرمانِ امامِ حقّ، وفرزندِ رسولِ مصطفی، ووارثِ مقامِ جدِّ خویش، وخازنِ حکمتِ حکیمِ علیم، معدّ ابی تمیم، الامام امیر المؤمنین ـ صلوات

2 فاضلان (فروزانفر): قاصدان A ‖ 5 — 6 از بهر آنك از آن پنج علت: از بهر آنك در علت از آنج بنج A ‖ 6 بباید: بیاید A ‖ 10 علایق: + از A (مکرر است) ‖ 11 علما لقبان‌را: علما القبان‌را A. رجوع بصفحهٔ ۱۱ شود ‖ 14 متدین نباشد <...>: خبر جمله حذف شده ‖ 14 — 15 زاد الله تقدیسها: زاده الله وتقدیسها A ‖ 16 معد: سعد A

الله علیه وعلی آبائه الطّاهرین وابنائه الاکرمین ـ بدین زمین باز آمدم، وبا آنك مر کتب علماءِ فلسفه‌را درس کرده بودم، علم دین حقّ‌را کآن تأویل وباطن کتاب شریعت < است > بحفظ داشتم، اندر سال چهار صد وشصت ودوّم از تاریخ هجرتِ رسول ـ صلّی الله علیه وآله ـ امیر بدخشان که معروف است بعین الدّولة ابو المعالی علیّ بن الاسد [6b] الحارث ایّده الله < بـ > نصره که بیدار دل وهشیار مغز وروشن خاطر وتیز فکرت ودور بین وباریك اندیش وصایب رای وقوی حفظ وپاك ذهن وپسندیده خویست، وبا این ممادح ومناقب متدیّن است، قصیده‌ئی‌را که گفته بود خواجه ابو الهیثم احمد بن الحسن الجرجانی ـ رحمه الله ـ واندرو سؤالهاءِ بسیار کرده است ـ وبخطّ خویش نبشته بود اندر آخرِ آن نسخت که «این‌را از حفظ خویش نبشتم» ـ نزدیك من فرستاد واز من اندر خواست بوجه تشفّع وتضرّع وتقرّب ـ آنك بسیار کسان‌را از اُمرا وسلاطین ورؤسای دنیاوی‌را همی همال خویش نداشت ـ وبنیکوتر الفاظی ونرم تر قولی التماس کرد تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است بنام او حلّ کرده شود. وبدین تقرّب کاندر حقایق العلوم ودقایق الحِکم ازین هشیار امیر وبیدار مَلك دید ـ وبا آنكُ دنیا با زخارفِ خویش روی بدو داشت ودرگاه رفیعش < بـ > صدرِ ملکی متصدّر بود بدانچ آندرگاه موسم ومجمعِ احرار وطلّابِ دنیا بود، وبر مُلكِ میرائیِ اسلافِ خویش مالك بود ـ

1 آبائه : اباته A ‖ 2 کرده بودم : + و A ‖ 7 وبا : وتا A ‖ 8 ابو الهیثم : ابو الهیثم A . رجوع بمقدمه شود ‖ 12 رؤسای : روشنای A ‖ همال : بهال A ‖ 13 سؤالاتی : + را A ‖ 14 الحکم : الحلم A ‖ 16 – 17 درگاه رفیعش ... مالك بود : درگاه رفیعش بدانج آندوگاه وصدر ملکی متصدر بود وبرملك میرانی اسلاف خوش مالك بود موسم ومجمع واحرار وطلاب دنیا بود A ناسخ در حین استنساخ عبارت‌را مقدم ومؤخر کرده است ؛

شاد شدم؛ وخدای تعالی‌را شکر کردم بدان که اندرین روزگار غالبِ خلق روی از دین حقّ گردانیده اند وبازار حکمت کاسد است ومزاجِ اهلِ شریعت فاسد است، بزرگی یافتم که با ولایتِ دنیاوی همی مراحلِ ولایتِ دین‌را بشناسد، ومُلك ومیراث با آنچ او مر آن‌را بقهر از اعدایِ اسلافِ اشرافِ خویش بستدست، < اورا > همی از طلبِ علمِ دین وبصایر وحقایقْ مشغول نتواند کردن.

(۲۱) وچون مرین کتاب‌را علّت فاعله از نفس من حاضر بود، وعلّت صوری از صورتهاءِ علمی اندرو مصوّر بود، وعلّت آلتی وهیولانی موجود شد، وعلّتِ تمامی از طالبی بدین بزرگی حاصل آمد، واندر مکانی حصین متمکّن بودم، حاجت بزمان ماند، وپس وجود این کتاب واجب شد. وچو بنیادِ این کتاب بر گشایشِ مشکلاتِ دینی ومعضلاتِ فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب‌را [7a] «**جامع الحکمتَین**»، وسخن گفتم اندرو با حکماءِ دینی بآیاتِ کتابِ خدای تعالی واخبارِ رسولِ او علیه السّلام؛ وبا حُکماءِ فلسفی وفضلاءِ منطقی ببرهانهاءِ عقلی ومقدّماتِ منتجِ مُفرِّج، از آنچ حکمت‌را خزینه خاطرِ خاتمِ ورثهٔ الانبیاست ــ علیهم السّلام ــ وشمّتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست. ونخست این قصیده‌را کز خاطرِ این ملکزاده یافتیم ثبت کنیم، آنگاه بترتیبِ کتاب مشغول شویم، ان شاء اللّٰه تعالی.

---

1 روزگار: روزگاری A ‖ 3 مراحل: مراهل (!) A ‖ 4 اسلاف: اسکاف (!) A ‖ 7 حاضر (فروزانفر): خاطر A ‖ 8 صورتهاءِ علمی: صورتها وعلمی A ‖ علت آلتی: علتی آلتی A ‖ 9 طالبی: طلبی A ‖ مکانی: مکان A ‖ 11 معضلات: معضلانی A ‖ 12 اندرو: + و A ‖ 14 مفرج (فروزانفر): مفرح A ‖ خزینه: خزینهٔ A ‖ 16 ثبت: ثابت A

II.

< قصیدهٔ احمد بن حسن جرجانی >

(۲۲) قال الشیخ احمد < بن > الحسن الجرجانی :

*یکیست صورتِ هر نوع ونیست زینتْ گذار
چــرا کــه هیئتِ هر صورتی بود بسیار ؟

*ز بهر چیست که جوهر یکیّ ونُه عَرَض است
نه ده شد < و > نه بِهشتش ببُود نیز قرار ؟

* چرا که آبا هفت و دوازده است بنام
وامّهــات ، بگـفتــار واتّـفــاق ، چهــار ؟

*چرا کـه بخش موالید از سه بر نگذشت ؟
چه چیز کآن یك مایه‌ست وبیشمار نگار ؟

٥ *چرا چو تن ز غــذا پُر شود نـگنجد نیز
اَلَم رَسَدْش گر افزون کـنی تو از مقدار ؟

*وگوهری دگر اینجا که پُر نگردد هیچ
نــه از نُبیّ ونــه از بینش ونــه از اشعار

---

2 قصیده : بحر مجتثّ مثمّن مقصور = مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلان ‖ 3 الجرجانی : رجوع بمقدمه شود ‖ 4 * ستاره در آغاز بیت نشانهٔ آنست کـه بیت در متن‌کتاب حاضر نیامده و شرح نشده است ‖ 7 نه ده ... قرار : بده نشد نه بهشتش بر بنود قرار A ‖ 8 چرا هفت .... بنام A : چراست آبا هفت ودوازده است بروج (فروزانفر) شاید « دوازده است چرا برج وهفت هست آبا » ویا « چراست هفت امام ودوازده آبا (؟) » ‖ 10 چرا که : چرا کز A ‖ 11 کآن یك : کان یکی A ‖ مایه بمعنی « مادّه » است ونگار بمعنی « صورت » (در اصطلاح حکمت) ‖ 12 نگنجد : گنجد A ‖ 13 رسدش : رسیدش A ‖ 14 وَگوهری ... هیچ (مینوی) : وکوهرکر انجا له نکردد هیچ A ‖ 15 نه از ... اشعار : نه از نبی ونه از بیشه ونه از اشعار A ... دانش ونه از اشعار (مینوی)

*چه چیز آن و چه چیز این واز پیِ چه چنین
چهْ چیز آن که بدین هر دو چیز بوَد سالار ؟

*نشانِ آنکه بغایب بوَد ز شاهدْ چیز
دلیل گیرد ودارد بعاقبتْ دیدار

وهفت نور بتابد چنانك هر یك‌را
ازو پذیرد باندازهٔ لطافتْ نار

نخست دهر، چه چیز است دهر وحقّ وسرور
وباز برهان، آنکه حیاتِ زود گذار ؟

کمال وغیبت، وین از همه شریف‌تر است
که چاره باشد آنجا کجا نیابد چار

اگر طبیعتِ کلّی بأوّلیّتِ حال
مرا بگوئی، دانم که هستی از ابرار

مثالش وصفتش هر دو باز گوی مرا
که دوستتر سوی من صد ره این زموسیقار

---

2 بر بود (مینوی) : بریدذ A ‖ 3 نشان ... بود ز (مینوی) : نشانش آنکه بغایت بروز Q ‖ 4 دلیل : + و Q ‖ 5 وهفت ... یك‌را A : وهفت تو تبابد جنانك هر یکی‌زا Q وشاید « هر یك زآن » (مینوی) ‖ 7 دهر وحق وسرور : دهر حق سرور QA ‖ 8 زود گذار : روز گذار QA ‖ 9 کمال A : کمان Q ‖ غیبت : محل تأمل است (مینوی) ‖ 10 که چاره ... چار : کجاره باشد انجا که جا نیابذ جار Q کجاره باشد انجا کجا نیاید حار A وشاید درست این باشد « که چاره یابد آنجا کجا نباشد چار » (مینوی) ‖ 12 مرا بگوئی ... ابرار Q : بمن نماه (نمائی ؟) دانم که هستی از ابرار A ‖ 13 هر دو باز گوی مرا Q : باز گوی هر دو مرا A ‖ 14 که دوستتر ... موسیقار : که دوستتر سوی من صد ره این ر مو سی قار (!) Q که دوستر صد بر من این ز موسی قار (!) A

فـرشته و پـری ودیـو را بـدانستـم
کـه هست ونیز بباید بهَست بر، تکـرار
ز ها وکیف بگـوی وبرسمِ برهـان گـوی
گر آمدست برون این سخنْتْ از اَستار
یکـی کـدام کـه بسیاری انـدرو موجود؟
یکـی بمحض چـرا گفت خـالقِ جبّـار؟
یکـی کـه نـه تضعیفش روا ونـه تنصیف
فـزون نگیرد ونقصانیی ز روی شمـار
[7b] باضطراب وبتقریب یك، نه بر تحقیق
چگـونـه بایـد دانستن اینچنین گـفتار؟
کـدام جنس نه نوع وکـدام نوع نه جنس؟
کـدام جنس یکـی بار ونوعْ دیگـر بار؟
چـه بـود عالـم وقتی همـه سعادت بـود
وهر دو نحس فرو نیستاده بود از کار؟

3 برسم Q : برسم (!) A ‖ 4 گر آمدست : که ابدست Q ار آمدست A ‖ 5 بسیاری : بسیار Q ‖ 7 که نه A : کنه Q ‖ 8 نقصانیی : نقصانی QA ‖ روی شمار : روز شمار QA ‖ 9 باضطراب QA وشاید « باضطرار » ومراد اینکه این واحد، واحد حقیقی نیست، بلکه برحسب ضرورت وبرای تقریب باوهام بوجود آن قائل شده ایم (مینوی) ‖ 11 کدام نوع Q : + و A ‖ 12 کدام... بار؟ : کدام جنس یکی یار ونوع ودیگر بار Q کدام جنس یکی بار ونوع ودیگر بار A کدام جنس یکی یا دو نوع دیگر بار (مینوی) ‖ 13 چه Q : چو A ‖ 14 وهر دو... کار : وهر دو نحس فرو نیستاده از کار A وهر دو نحس وفرو ایستاده بود از کار Q

کنون جهان همه نحس است وهر دو سعد بجای
همان طلوع وغروب وهمان مسیر ومدار
وباز فردا چون دی بوَد، چنین خبر است
از انبیا وحکیمان ونمّیان هموار
چه چیز دیّ وچه امروز، باز فردا چیست؟
از آنچنین ز چه روی واز اینچنین ز چه کار؟
شکستنِ سُرُب الماس وسنگِ آهن کَش
چه علّت است مر این هر دورا چنین کردار؟
ودفع کردنِ یاقوت مر وبارا چیست؟ ۲۵
زمرّد از چه همی بر کَنَد دو دیدهٔ مار؟
پلنگ اگر بِگزَد مردرا، ز بهر چه موش
بحیلها بر میزد ز بام واز دیوار؟
بشهرِ اهواز از تب کسی جدا نبوَد
بتبّت اندر غمگین ندید کس دیّار
بطبع نیست، چه خاصیّت است گویند این
چه اصل گفت بخاصیّت اندرون هشیار؟

---

1 نحس است Q : نخست (!) A ‖ 2 مسیر (مینوی) : سیر Q منیر A ‖ 3 وباز فردا Q : وبار وفردا A ‖ 5 چه چیز دی وچه امروز Q : چه چیز دی امروز و A ‖ 6 روی واز اینچنین (مینوی) : روی وزین چنین Q رو وازین چنین A ‖ 9 مر وبارا چیست Q : مر ورا بازا از چیست (!) A ‖ 10 از چه Q : ار چه A ‖ 14 بتبت اندر ... دیار A : بتب اندر غمگین نوید کس دیار Q ‖ 16 چه A : چو Q

میانِ نطق ومیانِ کلام وقول چه فرق
که پارسی یکی ومعنی اندرو بسیار؟
ازَل همیشه ودیمومت وخلود وابد
میان هر یك چون فرق کرد زیرك سار؟
سخن چرا که چهارست: امر وباز ندا
سدیگرش خبرست وچهارم استخبار؟
ز حال هیئت وز خاصه وز رسم وز حدّ
خبر چه داری وچه شُنیده‌ای؟ بگوی وبیار
همه جهان خودرا با «منی» مضاف کنند
ابر چه اوفتد این «من»؟ بگوی وریش مخار
تنست یا جان یا عقل یا روان که «من» است
ویا چو خلط شده اسب بُود ‹و› مردْ سوار؟
غلط شمرد کسی کو چنین گمانی برد
بسا سوار که بستن نداند او شلوار

1 میان نطق ... چه فرق: میان ونطق ومیان وکلام وقول چه فرق Q میان نطق ومیان کلام قول چه فرق A ‖ 3 دیمومت (مینوی): دیّومت Q دیموت A ‖ 4 هر یك A : هر یکی (!) Q ‖ 5 چهارست امر وباز ندا (مینوی): چهارست وامروز باز نداند (!) Q چهار است وامر با نزدا (!) A ‖ 6 سدیگرش: سدیکرس Q سه دیکرم A ‖ 8 چه شنیده ای Q : جه بشنوذ مای (شاید: چه شنوده ای) A ‖ بگوی و A : بگو و Q ‖ 10 اوفتد این من Q : افتد زمین‌را لمن (!) A ‖ 11 تنست Q : نیست (!) A ‖ 12 ویا چو ... سوار (دکتر صدیقی): ویا چو خاطر شده اسب بود مرد سوار Q ویا جو خاطر شد هر دوابود مرد سوار (!) A ویا چو لفظ سوار اسب بود ومرد سوار (مینوی) ‖ 13 غلط Q : غلظ (!) A ‖ 14 بستن ... شلوار A : نشستن ندانند او شلوار (!) Q

بسا کسا که همی «من» شمارد او خودرا
بذرّه‌ئی نگراید که بر کشی بعیار
کسوفِ شمس بجرم قمر بوَد بیقین
قمر چو علوی ونورانی، از چه گشت چو قار؟
چرا که نور فرو نگذرد ز شمس بماه
چو آبگینه که بیرون گذاشت نور از نار؟
هر آینه که مَه از آبگینه صافی تر
چرا که غوص شعاعش همی بوَد دشوار؟
قوی‌ترست بهر حال مردم از حیوان ٤٠
بحیله بیش وبهر دانشی شعبده وار
[8a] چرا تعهّد بایدش ودایه وتدبیر
بخوابَنَدْش وبداردش بر بر وبکنار؟
سباع ومرغ ودده زو بسی ضعیف‌ترند
بکسب خویش بکوشد بخورد وبخفتار

2 بر کشی Q : بر کشتی (!) A ‖ 3 کسوف A : خسوف Q ‖ بجرم Q : ز جرم A ‖ 5 چرا . . . بماه A : جرا کنوز فرو نکذارد او ر شمس بماه Q ‖ 7 مه A : نه Q ‖ 8 غوص (مینوی) : غوض Q عرض A ‖ 9 قوی‌ترست A : + و Q ‖ 10 شعبده وار QA : شاید «مشعبد وار» (مینوی) ‖ 11 تعهد Q : بقهر A ‖ بایدش : + و QA ‖ 13 سباع ومرغ A : سباع مرع A ‖ ضعیف‌ترند A : ضعیف بزند Q ‖ 14 بکوشد بخورد وبخفتار (مینوی) : بکوشد بخوزد وباختیار Q بکوشد بخورد وبختیار (!) A

اگـر بخواهـم از تـو دليل بر اِبـداع
چـه آوری کـه عيانم بـدو کنی اخبار ؟
چه چيز بود، نه از چيز، چون نمايی چيز ؟
چگونـه دانی کـرد آشکاره اين اسرار ؟
٤٥ روا بوَد کـه يکی مـرد آفـريـد ايـزد
وهم ز تنش يکی جفت کرد اندُه خـوار
پس از ميان‌شان نسل آفريد وفرزندان
نبيرگـان فـراوان وبيشمار تبـار ؟
اگـر تو منکـرشی، سورة النساست دليل
کـه آفـريـد يکیّ وازو هـزار هـزار
وگر مقرّ شوی، شخص پيش واز پس نوع
چگـونه شايد بودن ؟ خرد بدين بگمار
نخست جنس، پس آنگاه نوع واز پس شخص
طـريق حکمت آن، بی جـدال وبی پيکار

1 بخواهم A : نخواهم (!) Q ‖ 2 عيانم بدوکنی اخبار Q : عيانم کسی برو اخبار A ‖ 3 نه از چيز Q : تو نه چيز A ‖ 5 روا بود که يکی مرد آفريد ايزد (مينوی) : روا بود که سرد آفريد ايزد Q روا بود که يکی مرد آفريد خدای A ‖ 6 ز تنش ... انده خوار A : ز نيش ... انده زار (!) Q ‖ 7 آفريد وفرزندان A : آفريد فرزندان Q ‖ 9 منکرشی Q : منکرش A ‖ 10 که آفريد يکی وازو : کافريد يکی وازوَ Q کافريد يکی وزو A ‖ 11 وگر مقر Q : وکر مفر A ‖ 13 واز پس Q : وز پس A ‖ 14 آن Q : اين A

یکی سؤال کـه قایم شدست چون شطرنج
ز بس کـه هر کس جست اندرین سخن بازار :
که عقل برتر یا علم، فضل ازین دو کراست ؟
بـدین دو رو بشنودم فضول صد خـروار
چگـونه داند علم آن کسی که نامختست ؟
درودگـر نکـند کار جـز بـدست افـزار
کسی کـه ذلّ نـه بـر داشتست از تعلیم
بعـزّ علـم نبـاشد بسیش دست گذار
چو حدّ عقل ندانند وحدّ علم کـه چیست
سخن گـزافه بگـویند، شرم نیّ ونه عـار
ز علـم باری بر علـم خـود قیاس آرنـد
شـدنـد لا جـرم از راه راستی بیـزار
میان مُـدرِك وادراك فـرق بایـد کـرد
اگر شدستِ کس از خواب غـافلی بیدار

---

1 قایم ... شطرنج : قایم شدن شطرنج وقتی است که هیچیك از دو حریف نتواند غالب شود، واین حال‌را در اصطلاح این زمان « پات » گویند (مینوی) ‖ 2 جست اندرین سخن (مینوی) : جیست اندرین سخن Q جست است اندرین سخن A ‖ 3 برتر A : بر تو Q ‖ 4 دو رو (مینوی) : دو روز QA ‖ 5 نامختست (مینوی) : نامخلست Q نامحلست A ‖ 6 جز بدست افزار A : جریدست افزار (!) Q ‖ 7 ذل نه بر داشتست (مینوی) : دل نبرداشتست Q دل نبرواستست A ‖ 8 دست گزار A : دست کراز (!) Q ‖ 9 حد علم Q : حل وعلم A ‖ 10 شرم نی ونه عار : سرم نی ونه عار Q شرم نه ونه عار A ‖ 12 شدند Q : شوند A ‖ 13 میان A : + و Q ‖ 14 شدست کس Q : شد بیتی تو (!) A

روا بوَد کـه نخست آسمان پدید آمد
که او قویتر وآنکه زمین وکوه وبحار ؟
ویا نخست زمین بود، کوست مرکز دور
ودایـره نبوَد جـز بنقطهٔ پـرگـار ؟
پس ار چنین شمری چون بایستاد زمین
وگِـرد گِـردش خالی ز دائـرهٔ دوّار ؟
ز دائره کـه تواند نمود پیش وز پس ؟
ز مرغ وخایه نیاید سخن مگر که نـزار
وجود کلّ روا هست وجـزو او معدوم ؟
اگـر رواست ابـا حجّتی بمن بسپار
وگر رواست نه، پس جنس باید آنکه نوع
وشخص از پس هر دو بکرده راست چو تار
چرا کـواکـبرا اوّل از زحـل گفتند ؟
بطبع آتش از بهـر چیست تخم بهـار ؟
[8b] چرا که خانهٔ خورشید شیر وخانهٔ ماه
ز بـرج سَرْطان کـردند استوار حصار ؟

5 ار چنین : از چنین QA || بایستاد زمین (مینوی) : باسناد ز می Q باستاد زمین A || 6 خالی A : خاکی Q || 7 که تواند نمود پیش وز پس Q : کی توان دم نمود پیش وز پس A || 8 مگر که نزار (مینوی) : مکر له نزار Q مکر که ترا (!) A || 9 وجود A : + و Q || جزو او معدوم : جز وا معدوم Q جزواومعدود A || 11 وگر رواست نه (مینوی) : اکر واست Q وکر روا نیست نه A || 12 چو تار A : جر نار Q || 14 تخم بهار : برج حمل . رجوع بشرح متن شود || 15 خورشید : خرشید QA

چرا که خانهٔ این هر دوان یکان بس بود
ودیگران‌را خانه دو، از یمین ویسار؟
ازین کواکب دو نحسِ محض چون ودو سعد
سه مانده آنکه از نحس وسعدشان آثار؟
چرا پسر که بزاید ز برش باشد روی
ودختران‌را باشد قفا بسوی زهار؟
چرا که ترّی بر آب بر پدیدترست
بدو کنند همه چیز خشک‌را آغار؟
هوا ز روی حقیقت از آب ترّترست
ز روی طبع بترّی هوا شدست مشار
سخن دراز شد، این جایگه فرو هشتم
گران شد وشُکُهانم من از گرانیِ بار
سؤال کردم، قصدم ازین تعنّت نیست
ز بهر فایده آوردم این بزرگ نثار
جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بوَد
چنین که هست گرفته مکان خرما خار

1 هر دوان یکان (مینوی) : هر دو از یکان Q هر دو کان (!) A ‖ 3 دو A : او Q ‖ چون ودو : چو دود Q چون دو A ‖ 5 ز برش (مینوی) : ز فرش Q زیرش A ‖ 7 آب : لب A ‖ 8 آغار A : فرغار Q ‖ 9 ز روی Q : بروی A ‖ از آب Q : از ان A ‖ 13 تعنت A : تعبت Q ‖ 14 نثار QA : آثار (مینوی) ‖ 16 مکان خرما A : کان خرا (!) Q

•وگر بنظم نگویم، بنثر وبتشجیر
چنان که بخرد میوه چند از آن اشجار
سخن بحجّت گویم پس آنکه از برهان
وداش سازم یکیّ واز دلیل ازار
بجوی وبنویس، آنکه بخوان وباز بپرس
پستش بیاموز آنکه بدان وبر دل کار
شکار شیر گوزن است وآنِ یوز آهو
ومرد بخردرا علم وحکمت است شکار
که مرد علم بگور اندرون نه مرده بوَد
ومرد جهل ابر تخت بر سوَد مردار
وگر جوابش گویند شاد باشم سخت
کسی که باشد برهان نمای ودعوی دار
نگوید آنکه نیاموختست واصلش نیست
سخن نیارد سَخته بوزن وبمعیار

---

2 چنان که ... آن اشجار (مینوی) : عنان که نخرد میوه چند از آن اشجار QA ‖ 4 یکی واز دلیل ازار (مینوی) : یکی وارد دلیل از ار Q یکی وز دلیل ابراز A ‖ 5 بجوی : بجو Q بحوی A ‖ باز بپرس : باز وبپرس Q بارش جوی (بازش جوی) A ‖ 6 بدان Q : بدار A ‖ 8 ومرد بخردرا : ومردم بخردرا Q ومرد دانا A ‖ 9 مرد علم : مرد عالم QA که در وزن خللی ایجاد شود ، مگر باین صورت خوانده شود « که مرد عالم گور اندرون ... » (مینوی) ‖ 10 مرد جهل (مینوی) : مرد جاهل QA ‖ ابر تخت Q : بر تخت A ‖ 13 نگوید آنکه A : نکو بر ان که Q ‖ 14 نیارد A : بیارد Q

آیا مُقـدِّرِ تقـدیـر ومُبدِع الاشیـاء ۸۰
بحـقِّ حـرمت وآزرمِ احمـدِ مختـار
که مر مرا ومر آن‌را که علم دین طلبد
ز چنـگ محنت برهـانمان، ایا غفّار
وهر که بد کند او با کسی کـه بد نـکـند
بلعنتش کن یا رب وزو بر آر دمـار



(۲۳) وبر مقدّمه، اظهار آنچ اندرین < موضع > مفید است از مضمرات العلوم ومکنونات الحکم نخست سخن برو واجب‌تر دیدم گفتن، وآن علمِ دینِ حقّ است که مجموع آن شناخت خداست سبحانه وتعالی بوحدانیّتِ محض واثباتِ توحیدِ مطلق [9a] دور از تشبیه وپاك از تعطیل، که مختتَم بشرف محلّ وعبودیّت در مَقام محمود وخُلقِ عظیمِ رسول مصطفی محمّدست صلّی الله علیه وآله، وتشریف دین او علی الدّین کلّه .

(۲٤) وبعد از آن بیان آنچ اُمّت اندر آن مختلف اند وبسبب آن اختلاف

2 حرمت وآزرم A : حرمت آزرم Q ‖ 4 برهانمان A : برهانم (!) Q ‖ 5 که بد نکند A : کو نکند (که او نکند) Q ‖ 6 وزو A : ازو Q ‖ 8 مفید : مقید A ‖ مضمرات : ضمرت A ‖ 9 واجب‌تر : + علمی A ‖ 11 مختتم : محتتم A ‖ 11 – 12 وعبودیت در (؟) : وعبود رخت ودر A ‖ 12 مقام محمود : اشاره بآیهٔ ۸۱ از سورهٔ ۱۷ (بنی اسرائیل) « ومن اللیل فتهجد به نافلة لك عسی ان یبعثك ربك مقاماً محموداً » ‖ خلق عظیم : اشاره بآیهٔ ٤ از سورهٔ ٦۸ (القلم) « وانك لعلی خلق عظیم » ‖ 13 علی الدین کله : بخشی از آیهٔ ۳۳ سورهٔ ۹ (التوبة) « هو الذی ارسل رسوله بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله » ‖ 14 امت : امتست A

بر یکدیگر همی لعنت کنند وبکافری گواهی دهند وآن تخصیص امام است که مرکز است مر جملگی امّت < را > بعد رسول الله صلّی الله علیه و < آله و > سلّم.

III.

فصل

اندر اثبات صانع وذکر توحید او سبحانه

ودر آن قولهاست

1.

< اندر اثبات صانع >

(۲۵) گوییم جملگی خلق با بسیاری اخلاق واعتقادات ایشان بدو فرقت اند. یکی فرقت دهریان اند که اهل تعطیل اند وگویند: عالم قدیم است ومر اورا صانع نیست بل صانعِ موالید از نبات وحیوان خردِ افلاك وانجم است که همیشه بودست وهمیشه باشد. ودیگر فرقت < که > بصانع مقرّند نیز بدو گروهند. یکی گروه آنند که گویند صانع یکی بیشست، چون ترسایان که < سه > گویند: اَب وابن وروح القدس؛ وچون ثَنَویان که دو گویند: یکی یزدان ودیگر اهرمن، ونور وظلمت‌را قدیم گویند. ودیگر گروهی گویند: صانع یکیست < و > با آنك بیکی صانع مقرّ اند بپنج صنف اند.

یکی که گویند: صانع یکیست ولیکن پرستیدنی یکی بیشست؛ وایشان

1 آن : از A || تخصیص : تحفیف A || 2 مر : بر A || امت : است A || 6 ودر آن : وآن A || 9 اخلاق واعتقادات ایشان : اخلاق ایشان اند واعتقادات A « اند » مکرر وکلمات مقدم ومؤخر شده || 13 ترسایان : ترياسايان A || 16 صنف : صفت A رجوع بصفحهٔ ۳۲ سطر 6-10 شود || 17 یکی : + یکی A

بُت پرستان اند که بخدای مقرّ اند وگویند: بتان‌را پرستیم تا مارا بخدا نزدیك کنند چنانك خدای تعالی می گوید: قوله «والّذین اتّخذوا من دونه اولیاءَ ما نعبدهم الاّ لیقرّبونا الی الله زُلفی.» اهل تأویل گفتند که این سخن مَثَل است بر کسانی از امّت که همی گویند: مارا بیرون از محمّد علیه السّلام وعترت او کسانی‌را دوست باید داشتن که مارا از ایشان بخدای تعالی نزدیکی افزاید. ودیگر صنف ترسایان اند که گویند که خدا سه است وهر سه یکی است وپرستیدنی است. ودیگر صنف ثَنَویان اند که گویند که قدیم دو است ولیکن پرستیدنی یکی است که یزدان است. وچهارم صنف فیلسوفانند که گویند: پرستش نیست بر خلق مر خدای‌را تعالی، بل علم است بدو وبقدرت وعظمت وملك او. وپنجم صنف موحِّدانند که [9b] گویند: خدا یکیست وپرستیدنی هم اوست.

(۲٦) وچون درست کنیم که خدای یکیست، هم قول دهری باطل شود وهم قول ترسا وهم قول ثنوی. وموحِّدان که صانع ومعبود یکی دارند ـ با بسیاری اختلاف ایشان ـ نیز سه گروهند. یك گروه اهل تقلید اند ـ وعامّه با ایشانست ـ وبر ظاهر کتاب استاده اند وگویند: خدای <را> بدان صفات گوییم که او سبحانه مر خویشتن‌را گفته است اندر کتاب خویش؛ وهر صفتی که آن سزای او نیست ـ وآن صفت اندر کتاب اوست ـ ما آنرا ندانیم ونگوییم وتأویل

2 ـ 3 سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ٤ ‖ 6 ترسایانند که گویند: آنند که ترسایان گویند A ‖ 7 پرستیدنی: پرستیدن A ‖ 9 مر: بر A مکرر است ‖ 10 موحدانند: مواحدانند A ‖ یکیست: کیسست A ‖ 13 با: تا A ‖ 14 تقلید اند و: + ملك A

آن خدای داند، چنانك همی گوید: قوله «وما یعلم تأویله الّا الله.» وبرین نیز نیفزایند. ودیگر گروه متکلّمانند از معتزله وکرّامی. گویند: نظر واجب است اندر توحید وما بدلایل ونظر فکری تشبیه‌را ازو سبحانه نفی کنیم. وسه دیگر گروه شیعت خاندان رسول اند که گویند: مر کتاب خدای‌را تأویل است، اما بتأویل عقلی گویند صفات مخلوق‌را از خالق نفی کنیم ومیان تشبیه وتعطیل ــ گویند ــ منزلتی است که توحید ما بر آنست، وخبر آرند از امام جعفر الصّادق علیه السّلام که از وی پرسیدند که «حقّ تعطیل است یا تشبیه؟» او گفت «منزلة بین المنزلتین».

(۲۷) وهر گروهی ازین سه گروه که موحّدانند همی دعوی کنند که حقّ توحید آنست که ما برآنیم، وما خواهیم کز توحید هر گروهی ازین سه گروه <که> موحّدانند فصلی بلیغ یاد کنیم، وآنچ مغز وخلاصهٔ قول هر گروهی آنست اندرین فصل ثابت کنیم، وخطا وصواب هر گروهی‌را باز نماییم بحجّت وبرهان؛ وآنچ از آن ضعیف است ضعف آنرا درست کنیم وآنچ حقّ است مر آن‌را منکر نشویم، تا عقلا که مر این کتابِ مارا بخوانند بدانند که مارا دین بسلامت است وحقّ است، که ببصیرت پذیرفته ایم ومتابعِ خاندان حقّ واماهان صدق از فرزندان رسول علیه السّلام بر حقّیم نه بر تقلید وهوی، وتوفیق از خدای تعالی خواهیم بر اظهار حقّ ومتابعت صدق، انّه خیر موفّق ومعین.

1 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ٥ ‖ 4 مر کتاب : مرکبات A ‖ 5 تأویل است : + و A ‖ 7 علیه السلام : بمثله (؟) A ‖ 8 یا تشبیه : بام تشبیه (؟) A ‖ منزلة : منزلت A ‖ 11 موحدانند : + که A ‖ وآنچ : چنانك A ‖ 12 آنست : + و A ‖ 13 از آن : ان A ‖ 16 هوی : هوا A

(٢٨) ونخست گوییم: میان این هر سه گروه از موحّدان اجماع است بر [10a] آنك خدای از صفات آفریدگان خویش بری است < واین > قول حشویان امّت < است > اندر توحید. این گروه که اهل تفسیر ظاهر کتاب وشریعت اند ـ با آنك مقرّ اند که خدای بصفات < آفریدگان > موصوف نیست وهیچ چیزی چنونیست وحجّت برین قول از کتاب خدای این آیت آرند که می گوید: قوله «لیس کمثله شیء وهو السّمیع البصیر» ـ چنین گویند که خدا یکی است واین صدق وحقّ است، آنگاه بر ظاهر قول که اندر کتاب است همی گویند که خدای تعالی دانا وبینا وشنواست. وما گوییم این قوم بدین قول از اجماع موحّدان بیرون شدند، از بهر آنك اجماع آنست که خدای تعالی بصفات خلق موصوف نیست وبخلق خویش نماند بهیچ روی از رویها؛ وچون مردی باشد دانا وبینا وشنوا وخدا نیز دانا وبینا وشنوا باشد، پس بقول اهل تقلید آن مرد ناچار مانندهٔ خدا باشد، واین تشبیهی ظاهر است که همه گویند.

(٢٩) پس درست کردیم که این گروه مر قول خویش‌را ـ < که > گفتند هیچ چیز مانند خدا نیست ـ نقض کردند وازین پیمان گذشتند، چون همی گویند مردی همچون خدای دانا وبینا وشنواست. وچون این گروه ظاهر کتاب‌را گفته اند، تفسیر ظاهر این آیت < که > همی گوید: «لیس کمثله شیء وهو السّمیع البصیر» چنین باشد که همی گوید که «هیچ چیز چنو

2 آفریدگان: آفریدکار A ‖ بری است: بدلست A (بریست) ‖ 3 تفسیر: + و A ‖ 5 آرند که می‌گوید: دارند که می‌گویند A ‖ 6 سورهٔ ٤٢ (الشوری) آیهٔ ٩ ‖ 8 اجماع: اجتماع A ‖ 14 نقض: نقص A ‖ 16 ظاهر: + و A ‖ 17 گوید: گویند A

نیست واو شنوا وبیناست.» پس آخرِ این آیت که همی گوید او شنوا وبیناست مر اوّل آیت‌را که همی گوید چنو هیچ چیز نیست، همی نقض کند، از بهر آنك مردم نیز بینا وشنواست همچنو سبحانه بقول اهل تقلید، وقول خدا متناقض نباشد. پس مر این آیت‌را بتأویل حاجت است، ولیکن ظاهری گوید علم خدا وشنودن ودیدن او ذاتی وحقیقی است وعلم وشنوایی وبینایی مردم مجازی وعاریتی است، جواب ما مر اورا آنست که گوییم: چه گویی که چو مردی خردمند با چشم روشن وگوش شنوا آفتاب‌را بر آسمان بیند روشن وتابنده، وبداند که این آفتاب است وروشن است، وبشنود از دیگری که آفتاب روشن است، دیدنِ [10b] او مر آفتاب روشن‌را < که > روشن است ودانستن او که آفتاب روشن است وهمی شنود قول آنکس، همی گوید آفتاب روشن است یا نه؟ یا اگر خواهد که < علم > حقیقی وذاتی‌را از علم عاریتی ومجازی از مرد جدا کند، گوید خدای تعالی مر آفتاب‌را روشن نداند وروشن نبیندش، واگر کسی گوید آفتاب روشن است، او چنان شنود که همی گوید آفتاب تاریك است تا علم وسمع وبصر خدای‌را از علم وبصر وسمع مرد جدا کرده باشد. واین محال وکفری باشد ازو که بگوید بر خدای تعالی. واگر گوید: خدای مر آفتاب‌را روشن داند وروشن بیند وقول آنکس‌را

1 او: و A ‖ 2 چیز: جز A ‖ نقض: نقص A ‖ 4 متناقض: متناقص A ‖ مر: مرا A ‖ 5 ذاتی: راتی A ‖ 8 آفتاب است وروشن است: آفتابیست وروشنیست A ‖ 10 که آفتاب: کفماب A ‖ آنکس: + که A (تصحیح همائی) ‖ 11 یا: تا A ‖ حقیقی: حقیقتی A ‖ 12 کند: + و A (تصحیح همائی) ‖ 14 تا: با A ‖ سمع: + از A ،

که گوید آفتاب روشن است همچنان شنوَد < که > آن مرد شنوده باشد، اقرار کرده باشد که این مرد بدین دانش ودیدار وشنودن مانند خدای است؛ وظاهری مر این تشبیه‌را ـ که برو لازم کردیم ـ هیچ دفعی وحجّتی ندارد، مگر آنك گوید خدای مارا بیند وما اورا نه بینیم.

(۳۰) نیز گویند: خاصتر نامی مر خدای‌را تعالی وحده، الله است. < معنی > آن باشد بلغت عرب که دیگران‌را بیند وایشان اورا نبینند. واین بیت‌را در تفسیر آورده اند:

لاهَ ربیّ عن الخلائق طـرًّا وهو الله لا یُرَی ویَرَی هُو.

جواب ما مر اورا آنست که گوییم این فضیلتی نیست که اهل تقلید مر این‌را بخدای تعالی باز بستند، بل این تشبیهی است هرچ ناستوده، از بهر آنك خدای تعالی همی گوید: ابلیس واتباع او شمارا ببینند وشما مر ایشان‌را نبینید بدین آیت: قوله «انّه یریکم هو وقبیله من حیث لا ترونهم» وهر که اندر علم توحید برأی تاریك خویش سخن گوید وشرح شرع کند ـ چنانك آن گروه همی کنند ـ سخنی که اندر توحید بگوید ومر آن‌را ستایش پندارد نکوهش باشد، چنین که ظاهر کردیم. وهر که بجهل خویش بجای ستایش

2 ظاهری: + که A ‖ 4 نه بینیم: نه نبینم A ‖ 8 لاه ربی: لا ابی A ‖ وهو الله ... هو A « قیل وصف به (ای بالله) تعالی لانه لا تدرکه الابصار ومعنی لاه، ای احتجب عنا. قال الشاعر: لاه ربی عن الخلائق طرّا خالق الخلق لا یری ویرانا. » (تفسیر التبیان تألیف محمد ابن الحسن الطوسی چاپ سنگی تهران سال ۱۳٦۲ ـ ۱۳٦٤ ج ۱ ص ۱۱) (بهدایت استاد فروزانفر) ‖ 10 ناستوده: ناسوده A ‖ 11 ببینند: بیبند A ‖ 12 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۲٦ ‖ ترونهم: یرونهم A ‖ 13 تاریك: تاریکی A ‖ شرح (؟): شروع A ‖ 15 باشد؟: دید A ‖ بجای: بکامی A

نکوهش‌را نهد، نیز بخطاءِ خویش اندر راه بهشت سوی آتش دوزخ رود، چنانك خداءِ تعالی گفت اندر خطاءِ قوم نوح علیه السّلام: قوله « ممّا خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا نارًا. فلم یجدوا [11a] لهم من دون الله انصارًا. » اهل تفسیر ظاهر گفتند که این سخن مر قوم نوح‌را همی گوید، که بطوفان غرقه شدند. واهل باطن وتأویل گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سبیل مثل است، چنانك می گوید: قوله « ولقد ضربنا للنّاس فی هذا القرآن من کلّ مثل. » وخدای تعالی این کتاب کریم‌را بسفارت جبرئیل ووساطت محمّد المصطفی علیه السّلام، سوی ما فرستاد، که امّت مصطفی ایم. بر ما واجب است که امثال‌را که اندر قرآن است از خویشتن دور نیندازیم، بل مر آن‌را تنبیه وتحذیر خویش دانیم از خدای تعالی، و < مثل > بپارسی « مانند » باشد. پس واجب است بر ما که مانند آنها نباشیم که مثل بد < در شأن > ایشانست، بل از آنها باشیم که مثل نیك در شأن ایشان است، چنانك خدای تعالی گفت: قوله « للّذین لا یؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الأعلی وهو العزیز الحکیم. » واهل < ظاهر > مثل کتاب خدای‌را بر خویشتن نگیرد

---

2 قوله: + و A ‖ 2– 3 سورة ۷۱ (المعارج) آیة ۲۵– ۲۶ ‖ 4 تفسیر ظاهر: ظاهر تفسیر A رجوع کنید ص ۳٤ س ۳ ‖ 6 سورة ۳۰ (الروم) آیة ۵۸ ‖ 7 وساطت: بساطت A ‖ 8 المصطفی: المصطفا A ‖ مصطفی ایم: مصطفا ای A ‖ 9 دور نیندازیم: درو بیندازیم A ‖ 10 تحذیر: بجدید A ‖ 11 –12 مثل بد< در شأن> ایشانست: مثل بذیر ایشانست A. در سطر بعد اصل نسخه آمده: مثل نیك بر شأن ... ‖ 12 بل: نه A ‖ در: بر A ‖ ایشان: ایشانی (!) A ‖ 13 للذین: الذین A ‖ 13 – 14 سورة ۱٦ (النحل) آیة ٦۲ ‖ 14 اهل < ظاهر > مثل: هل مثل A

< و > بعذاب خدای هلاك شود، چنانك همی گوید عادرا ـ یعنی قوم هودرا ـ وثمودرا ـ یعنی قوم صالح < را > ـ واصحاب الرّس‌را ـ که قوم شعیب بوده اند ـ مَثَلها زدیم وهمه‌را هلاك کردیم، چون مثلهارا تدبیر نکردند، قوله «وعاداً وثمود واصحاب الرّس وقرونًا بین ذلك کثیرًا وکلًّا ضربنا له الأمثال وکلًّا تبرّنا تتبیرًا.»

(۳۱) وگفتند ـ اعنی اهل تأویل ـ کنون این دورِ محمّد مصطفی است صلی الله علیه و < آله و > سلّم بدین خبر «مثل اهل بیتی فیکم کمثل سفینة نوح، من رکبها نجا ومن تخلّف عنها غرق» وهر که ازین امّت بحکم این خبر دست اندرین سفینه نزند که نوح دروست واندرین کشتی ننشیند، بطوفان جهل وآب فتنه هلاك شود. وگوییم کین هلاك که خدای مر عادرا وثمودرا واصحاب الرّس < را > همی گوید، نه هلاك جسدی ومرگ بدنی است، بل هلاك جهل وضلالت است ووجوب عذاب جاویدان. ودلیل بر درستی این قول است که این گروهان‌را بمرگ جسدی هلاك کرد ومر [11b] پیغامبر ایشان‌را ـ که هود وشعیب وصالح علیهم السّلام بودند ـ نیز بمرگ جسدانی میرانید. پس چه فرق بوَد میان هلاك کافر ومیان هلاك پیغامبران؟ وچون

3 عاداً: عاد A ‖ 3—5 سورة ٢٥ (الفرقان) آية ٤٠—٤١ ‖ 5 تتبیرًا: تدبیرا A ‖ 7—8 مثل اهل بیتی ... غرق: رجوع شود بسفینة بحار الانوار تألیف عباس بن محمد رضا القمی چاپ سنگی نجف سال ١٣٥٢ ج ١ ص ٦٣٠ ‖ 8 رکبها: زکیها A ‖ تخلف: + محلف A ‖ 9 ننشیند: نشیند A ‖ 11 جسدی: جیزی A ‖ 12 هلاك: + و A ‖ جاویدان: جاویذی A ‖ 13 بمرگ جسدی هلاك کرد ومر: بترك جسدی هلاك و کرد مر A ‖ پیغامبر: پیغامبررا A ‖ 15 کافر و: + در A

بدین < آیت > مر عاصیان‌را همی بهلاك كردن یاد كند، این قول دلیل است بدانك پیغامبران ایشان هلاك شدند بدان هلاك كه ایشان هلاك شدند.

(۳۲) پس درست كردیم كه هلاك عاصیان بمرگ جسدی نیست، بل بهلاك ضلالت است، چنانك رسول < را > گفت صلّی الله علیه: بگوی خلق‌را كه چه بینید اگر خدای مرا و آنكس‌را كه با من است هلاك كند، یا بر ما رحمت كند بغیر هلاك كردن، پس كیست آنكه مر كافران‌را از عذاب دردناك برهاند؟ بدین آیت: قوله «قل أرأیتم ان اهلكنی الله ومن معی أو رحمنا فمن یجیر الكافرین من عذاب ألیم.»

(۳۳) وگوییم شكّی نیست اندر آنك خدای تعالی بر محمّد مصطفی ـ صلّی الله علیه < وآله > وسلّم ـ وبر آنكس كه با وی بود رحمت كرد، وچو بر او رحمت كرد بحكم این آیت، مر اورا هلاك نكرد از بهر آنك اندرین آیت شرط است بهلاك یا رحمت؛ ومحمّدرا هلاك كرد. پس درست شد كه خدای تعالی مر هلاك عاصیان‌را بمرگ جسدی همی نخواهد، وبحكم این بیان درست شد كه هلاكْ مرگ جسدی نیست، كشتی نوح نیز چوب نیست، بل اهل بیت رسول است؛ ونیز طوفان نوح آب نیست بل جهل وضلالت است كه هلاك عاصیان آنست.

(۳٤) باز گردیم بتوحید اهل تقلید، وگوییم همی دعوی كنند كه ما

1 بدین < آیت > : برین A ‖ كردن : كمدن A ‖ 3 بل : + و A ‖ 4 بهلاك : + و A ‖ 5 چه : حق A ‖ 6 بغیر هلاك : + نا A ‖ 7 – 8 سورة ٦٧ (الملك) آیة ۲۸ ‖ 11 نكرد : كرد A ‖ 12 یا : با A ‖ كرد : نكرد A ‖ 13 نخواهد : بخواهد A ‖ 14 كه : + چو A ‖ هلاك : + و A ‖ 17 تقلید : تولید A

اهل < ظاهر > تفسیریم، آنگاه ببسیار جایها از ظاهر تفسیر همی گریزند وبتأویل اندر همی آویزند، ویا بر جهل همی ستیزند، چنانك خدای تعالی اندر قرآن همی « روی » گوید خویشتن < را > بدین آیت: قوله « فأینما تولّوا فثمّ وجه الله انّ الله واسع علیم. » تفسیر راست این قول آنست که همی گوید هر کدام سو که شما روی از آن سو کنید، آنجاست روی خدا < که خدا > فراخست وخدا داناست. وبحکم ظاهرِ این آیت، این عالَم بمیان روی خدای اندر باشد، وآن فراخترین آسمان که فلك الأعلی است و[12a] کلّیّت عالم اندر جوف فراخ اوست، روی خدای باشد، تا هر کدام سوی ما روی بتابیم روی خدای از آن سوی باشد. اهل تقلید گفتند: بدین همی قبله‌را خواهد، یعنی خانهٔ کعبه‌را.

(۳۵) وبدین قول که ایشان گفتند سه محال لازم آید: یکی آنك واجب آید که آن خانهٔ شریف که از سنگ وچوب فراز آوردهٔ مردمست، روی خدای باشد بقول ایشان، واین محال عظیم است بل کفرست؛ ودیگر آنك واجب آید اگر کسی پشت سوی خانهٔ کعبه بنماز ایستد روی او سوی قبله باشد واین نیز محالست؛ وسدیگر محال آنست که سخن خدای‌را گردانیده باشند، از بهر آنك خدای تعالی همی گوید روی خدای از آن سوی است، ودیگر جای خدای تعالی همی گوید هر چیزی هلاك شونده است مگر روی خدای بدین

---

3 – 4 سورة ۲ (البقرة) آیة ۱۰۹ ‖ 5 آنجاست: + که A ‖ < که خدا >: (تصحیح همائی) ‖ 6 روی: اوی A ‖ 7 فراخترین: فراختری A ‖ 8 جوف: خوف A ‖ 9 قبله‌را: + می A ‖ 11 سه م ال: ومحال A ‖ 12 مردمست: مردست A ‖ 14 پشت: بست A

آیت: قوله «کلّ شیء هالك الّا وجهه له الحکم والیه ترجعون.» تفسیر این چنان گفتند خود رایان امّت که هر چیزی بمیرد الّا که خدای نمیرد، ووجه خدای‌را اینجا «هویّت» او گفتند واین وجه‌را نگفتند که قبله است. وهر دو تفسیر محال است، از بهر آنك وجه بلغت عرب روی چیز باشد، نه قبله باشد ونه ذات چیز. واین تفسیر نباشد، بل تحریف سخن خدای باشد، وخدای تعالی همی نکوهد گروهی‌را که سخن اورا از جای بگردانند بدین آیت: قوله «یحرّفون الکلم من بعد مواضعه.»

(٣٦) حشویان گفتند بدین سخن جهودان‌را همی خواهد که نعت پیغامبر از توریة بگردانیدند، واهل تأویل گفتند کلمهٔ خدا منزلت نبوّت است، وبدین هر گروهی‌را همی خواهد که امامت‌را از خانهٔ رسول بگردانیدند که جای آن بود؛ ودیگر جای همی گوید سخنان مرا بدل کردن نیست بدین آیت: قوله «لا تبدیل لکلمات الله.» این همان معنی است که یاد کردیم وخدای تعالی همی گوید. و«دست» خویش‌را یاد می کند بچند جای هر رسول خویش‌را، که آنها که همی با تو بیعت کنند بیعت همی با خدای کنند، دست خدا زبر دست ایشانست.

(٣٧) اهل تقلید مختلف شدند اندر معنی [12 b] دست خدای بدین آیت. یکی گفت معنی این ید، بیعت خدای است، ودیگری گفت قوّت خدای

1 سورة ٢٩ (القصص) آیة ٨٨ ‖ 2 خود رایان: خودرا یا آن A ‖ هرچیزی بمیرد: هرچیزی نمیرد A ‖ 3 وجه‌را: وجه‌ر A ‖ 7 سورة ٥ (المائدة) آیة ٤٥ ‖ 11 کردن نیست: کردنست A ‖ 12 سورة ١٠ (یونس) آیة ٦٥ ‖ 15 زبر دست (رجوع شود به سورة ٤٨ «الفتح» آیة ١٠): زیر دست A

است، وسدیگر گفت ملّت خدای است، وچهارم گفت نعمت خدای است؛ وقول خدای تعالی ید اللّٰه است نه بیعة اللّٰه ونه قوّة اللّٰه ونه ملّة اللّٰه ونه نعمة اللّٰه؛ واین همه اختلاف اندر میان ایشان بدان افتاده است که کلمات‌را از جای بگردانیده اند؛ ودیگر جای خدای تعالی همی حکایت کند که مر ابلیس‌را گفت: ترا چه باز داشت از سجده کردن مر آنرا که من اورا بدو دست خویش آفریدم، یعنی مر آدم‌را علیه السّلام؟ بدین آیت: قوله «قال یا ابلیس مامنعك ان تسجد لما خلقت بیدیّ استکبرت ام کنت من العالین.» اهل تفسیر گفتند بدین <دو> دست همی دو قوّت خویش‌را خواهد ودیگران گفتند ما این‌را تفسیر نکنیم وندانیم که معنی این ید چیست، بل این ید بی چون وبی چگونه است.

(۳۸) ودیگر جای خدای تعالی «پهلوی» خویش‌را یاد کرد چنانك گفت: قوله «ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرّطت فی جنب اللّٰه وان کنت لمن الساجدین.» اهل تفسیر گفتند بدین جنب همی کار خدای‌را خواهد. ودیگر جای خدای تعالی همی «چشم» خویش‌را یاد کند بدین آیت: قوله «ولتصنع علی عینی.» مر موسی<را> علیه السّلام همی گوید: یا موسی! چشم من باشی وترا همی بینم. اندرین قول چنان پیداست که وقتی بود که خدای تعالی موسی‌را همی ندید، تا چنان کردش که بچشم همی دیدش. وعظیم تر

2 بیعة: بیعت A ‖ 2–3 قوة اللّٰه ونه ملة اللّٰه ونه نعمة اللّٰه: قوت اللّٰه ونه ملت اللّٰه ونه نعمت اللّٰه A ‖ 5 بدو دست: بدوست A ‖ 8 خویش‌را: + همی A مکرر ‖ 9 ندانیم: بدانیم A ‖ 11 خدای: جدای خدای A ‖ 12–13 سورهٔ ۳۹ (الزمر) آیهٔ ۵۷ ‖ 15 سورهٔ ۲۰ (طه) آیهٔ ۴۰ ‖ یا موسی: با موین (!) A ‖ 17 تا: ما A

مشکل بر اهل تقلید، وتبطیل توحید ایشان قول خدایست که همی گوید: قوله تعالی « وما قدروا الله حقّ قدره والارض جمیعًا قبضته یوم القیمة والسّموات مطوّیات بیمینه سبحانه وتعالی عمّا یشرکون.» همی گوید خدای تعالی: کافران قدر او ندانستند وزمین بروز قیامت اندر مشت او باشد، وآسمان‌ها بدست راست او اندر نوشته باشد. اندرین آیت چنان پیداست که زمین بروز قیامت اندر قبضهٔ دست چپ خدای [13a] باشد، از بهر آنك همی آسمانهارا اندر دست راست یاد کند، وچون یك دست‌را بدست راست تخصیص کرد دست دیگر چپ باشد.

(۳۹) اهل تفسیر خود وایان گفتند: ما بدین آیت بگرویم، ولکن تفسیر آن ندانیم؛ واقرار بنادانی جهل باشد نه علم. پس این گروه که قول خدای‌را همی ندانند، خدای‌را چگونه دانند؟ وچو اهل تقلید همی دعوی کنند که ما بر ظاهر کتاب کار کنیم، کتاب‌را بمذهب ایشان تأویل نیست. پس مر خدای‌را بمذهب ایشان دست راست ودست چپ وروی وچشم وپهلوی <است> وخدای تعالی از جایی بجایی شود چنانك همی گوید: قوله « وجاءَ ربّك والملك صفًّا صفًّا.» واین همه صفات مخلوقات است. واین همه آیت بریشان لازم کردست که ایشان مشبّه اند نه موحّد اند، از بهر آنك بتفسیر مقرّ اند ونباید ایشان‌را که گویند « ما نگوییم که خدای‌را سبحانه این جوارح

2—3 سورة ٣٩ (الزمر) آية ٦٧ ‖ 7 یاد کند : باذ کندA ‖ 9 خود رایان : جود رابان A ‖ بگرویم : بکردیم A ‖ 14—15 سورة ٨٩ (الفجر) آية ٢٣ ‖ 16 مشبه : مسبهه A ‖ موحد اند : موحداندر A

است» پس از آنك تأويل ما<را> منكر شده اند.

(٤٠) پس ظاهر كرديم كه اين گروه كه همى دعوى توحيد كنند مشرك اند بحقّ، از بهر آنك خداى‌را همى بصفات مخلوق گويند، واين انبازى دادن باشد مردم‌را با خدا، چه بعلم وشنوايى وبينايى وچه بجوارح واز جاى بجاى شدن. وايمان اين گروه بشرك مقرون است چنانك خداى تعالى همى گويد: قوله «وما يؤمن اكثرهم بالله الّا وهم مشركون.» اين قول بر اين گروه است كه بيشتر از خلق ــ كه عامّه است ــ با ايشان است وبا قرار خويش جهّال اند، چو همى گويند ما ندانيم تفسير دستهاء خدا چيست، <و> محرّفان كلمات خداى اند، چو همى گويند معنى وجه خداى قبله است ومعنى يد خدا قوّت است وجز آن، وقول خويش‌را بدين تفسيرها نقض كرده اند، از بهر آنك قول اولى ايشان آنست كه همى گويند خداى بى چون وبى چگونه است وبتفسير ايشان خداى بصفات مخلوق است با چونى وچگونگى. وگويند خداى‌را نود ونه نامست، وهر نامى‌را معنى ديگر است؛ وهر عاقلى داند كه [13b] آنكس كه نود ونه معنى با او <باشد> يك چيز نباشد، واز آن نود ونه چيز باشد بذات خويش؛ واين تكثيرى باشد نه توحيد در سخن اين گروه، وتوحيد ايشان پس از آنك از خللها وزللهاء ايشان بعضى ياد كرديم بگذاريم وقول ديگر گروهى‌را شرح كنيم وبالله العون وعليه التّكلان.

---

3 انبازى: اخبازى A ‖ 6 يومن: نومن (!) A ‖ سورة ١٢ (يوسف) آية ١٠٦ ‖ 8 تفسير: + كه A ‖ چيست: هست A ‖ محرفان: محرمان A ‖ 10 نقض: نقص A ‖ 12 ايشان خداى: خداى ايشان A ‖ 14 نباشد: باشد A ‖ 14–15 از آن نود ونه چيز باشد: از ان نود كه ونه چيز باشد A ‖ 16 پس: پيش A

2.

قول متکلّمان مذهب کرّامی اندر توحید

(٤١) سخنِ متکلّمانِ مذهبِ کرّامی اندر توحید آنست که گویند خدای یکیست، وهیچ چیزی بدو نماند وایناصلِ توحید است؛ ولیکن موحّد آنست که چون بصفاتِ خدای رسد، این اصل تباه نکند، وازین متکلّمان گروهی اند که گویند خدا جسم است نه چون اجسام. وگویند خدا عالم وقادر وحیّ است، وبدیگر صفاتِ محمود ـ که مردم‌را اندر آن شرکت است ـ خدای‌را صفت کنند. وگویند همچنان که علم او نه چون علمها است وقدرت او نه چون قدرتهاست، وزندگی او نه چون زندگیهاست، جسم او نه چون جسمهاست. این بنیادِ توحیدِ این طایفه است <و> با فروع بسیار است.

(٤٢) وما گوییم که این قول که گفتند که خدای جسم است نه چو اجسام، قولی بی معنی وباطل است، واین قولها که گفتند عالم است نه چو علما وقادر است نه چون قادران وزنده است نه چون زندگان، مُحال است؛ وتوحیدِ این گروه بدین قول نه توحید است، بل شرك است. امّا بدلیل بدانك قول کسی که گوید «جسم است نه چو اجسام» باطل باشد. ومعنی آنست که حدِ جسم جوهریست متجزّی وبا مساحت، ومر اورا سه بُعدست از طول وعرض وعمق. حدّ جسم نه رنگست ونه سختی ونه تری، از بهر آنك آتشی کو گرم <و> خشك است وروشن ومتحرّك است، جسم است؛ وآب که ضدّ آتش است سرد وتر وتاریك وساکن است، وبهمهٔ صفات خویش از آتش جُداست،

5 ازین : برین A ‖ 7 بدیگر : دیگر A ‖ 13 زنده است : زنده ایست A

نیز <جسم است و>جسمیّت مر دورا در بر گرفته است، بدانچ این هر دو اندر [14a]مکان اند، وهر دورا جزوها، وهر یکی‌را ازین دو ضدّ طول وعرض وعمق است. وهر که گوید «جسمیست نه چو اجسام» گفته باشد که جسم است نه چو جسم، واین قول باطل وبی معنی باشد، همچنانك اگر کسی گوید مردم است نه <چو> مردم، یا گوید آتش <است> نه <چو> آتش، باطل گفته؛ وچو جسم آنست که اورا طول وعرض وعمق است، کسی که گوید «جسم است» گفته باشد جوهریست با طول وعرض وعمق، وچو بر عقب این گوید «نه چو جسمها» گفته باشد که این جوهر با طول وعمق وعرض‌را نه طول است ونه عمق <ونه عرض>؛ واین قولی باطل ومتناقض باشد. واما دلیل بر آنك قول این گروه بدانچ همی گویند خدای عالمیست نه چو علما وقادریست نه چو قادران وزنده‌ایست نه چون زندگان، محال است آنست که گوییم: از مردمان بهری علما اند بقول خدای تعالی که <از> بنی اسرائیل گروهی<را> علما گوید بدین آیت: قوله «أَوَلَم یکن لهم ان یعلمه علماء بنی اسرائیل.» پس بپرسیم ازین متکلّمان که چه گویید کاین گروه که خدای مر ایشان‌را علما گوید، علمی دانستند که آن خلافِ علمِ خدای بود؟ اگر گویند که علم ایشان موافقِ علمِ خدای بود، اقرار کرده باشند که خدای تعالی اندر آن علم همچو ایشان بود، بی هیچ خلافی؛ وقول

1 دربر : زیر A ‖ 5 مردم : مردمی A ‖ 6 عمق است : + و A ‖ 6–7 که گوید : کونه A ‖ 7 جوهریست : دهریست A ‖ 8 با طول : + طول A ‖ 10 عالمیست : عالمست A ‖ 11 زندگان : زندکانی A ‖ 13 گوید : گویند A ‖ 13–14 سورة ٢٦ (الشعراء) آیة ١٩٧ ‖ 14 متکلمان : متکلم A ‖ گویید : کوی A ‖ 15 گوید : گویند A

خویش‌را که گفته اند که خدای تعالی عالمیست نه چون علما، نقض کرده باشند. وا گر < گویند : > علم علما خلافِ علمِ خدای بود، تا درست کنند که خدا عالمیست نه چو علما، قول خدای‌را که ایشان‌را علما گفت < ... > وهر که جهّال‌را علما گوید دروغ گفته باشد، پس گفته باشند که قول خدای که مر جاهل‌را علما گوید، دروغست.

(٤٣) وهمچنین آید سخن اندر مشارکتِ مردم بقدرت با خدای تعالی. گوییم خدای خلق‌را فرمود که نماز کنید وزکوة دهید، چه گوید متکلّم: خدای دانست که مر ایشان‌را بر نماز کردن وفرمان < بردن > قدرت است یا دانست که ایشان‌را بر آن قدرت نیست؟ اگر گوید که دانست که ایشان بر آن کو همی فرماید، قدرت ندارند، گفته باشد که محال فرمودشان وقول [14b] خدا که همی گوید: قوله « لا یکلّف اللّٰه نفسًا الّا وسعها » ردّ کرده باشد؛ واگر این متکلّم گوید: علم خدای بر بودنیها وبودها محیط است وشاهد وغایب زیر علم اوست، وعلم مردم جز بر چیز حاضر محیط نیست، وقدرت خدای بر آفرینش آسمانها وزمینهاست وجز آن، وقدرت مردم بر یکی خانه یا جز آن است، پس خدای عالمی باشد نه چون علما < و > نیز قادری باشد نه چون قادران.

---

1 نقض : نقص A ‖ **3** علما گفت < ... > : خبر جمله محذوف است وشاید « نقض کرده باشند » ‖ **4** گفته باشند : کفته باشد A ‖ **8** دانست : داناست A ‖ **9** نیست : یکست A ‖ گوید : کویند A ‖ ایشان : + را A ‖ **11** سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۸۶ ‖ **13** جز بر چیز حاضر : جز در جیزی حاطر (!) A ‖ **15** یکی : یکی A ‖ پس : بر A

(٤٤) جواب ما مر اورا آنست که گوییم: علما وقادران وزندگان همه بیك مرتبت نیستند، اندر بسیاری واندکیِ علم وقدرت وزندگی، ولکن اندر حدّ علم وقدرت وزندگی شرکا اند، چنانك پشهٔی زنده است وسگی نیز زنده است؛ وسگ‌را <بر دویدن> قدرت است، وپشه‌را <نیز> بر پریدن قدرت است، وعالمی که بسیار علم داند عالم است، وآنك اندك علم داند نیز عالم است، چنانك خدا همی گوید: قوله «وفوق كلّ ذی علم علیم.» پس مر آن کم علم‌را بسبب بسیاریِ علم از عالم‌تر، از حدّ بیرون نکرد؛ بل هر دورا عالم گفت. پس درست کردیم که هر که خدای‌را بدین صفات که مردم بدان موصوف اند صفت کند، توحید او شرك باشد.

(٤٥) واگر این متکلّم گوید: پس اگر گوییم خدایْ عالم نیست، گفته باشیم که جاهل است، واگر تو گویی که قول من <که> گفتم «خدای قادر است» خطاست، گفته باشی که خدای عاجز است. واگر گویی روا نیست که گوییم «خدا زنده است» گفته باشی که مرده است، واین همه کفر ومحال است. جواب ما اورا آنست که گوییم: جهل برابر علم باشد، وهمچنانك گویی روا نیست که گویی جاهل است، نیز روا نیست که گویی عالم است از بهر آنك عالِم وجاهل هر دو صفتِ مردم است، وتو مر خدای‌را عالم از

1 علما وقادران وزندگان : علما وقدر او زندکانی (!) A ‖ 3 سگی نیز : بیکی نیست (!) A ‖ 4 وسگ‌را : وبیکی‌را (!) A ‖ بر پریدن : پر پریدن A ‖ 6 سورهٔ ١٢ (یوسف) آیهٔ ٧٦ ‖ 7 علم از عالم تر : عالم ار عالمتر A ‖ 8 بدین : این A ‖ 9 توحید او شرك باشد : توحید واشراك باشد (!) A ‖ 11 جاهل : جاهلی A ‖ 14 جهل برابر علم باشد : جهل بر جهل نباشد (!) A

بهر آن گفتی تا جاهل نبایدش گفتن ، وگمانت چنانست که خدایرا همی جاهل از بهر آن نگویی که این نامی زشت است ، وعالمش از بهر آن گویی که این نامی نیکوست ، وهمی پنداری که خدایرا عاجز از بهر آن نشاید گفتن که این نام نکوهیده است . [15a] وظنّت چنانست که چو مر اورا سبحانه بدین نامهاء زشت ونکوهیده نشاید خواندن ، بنامهاء ستوده ونیکو شاید گفتن . واین ظنّ تو از خطاست . نیکو بشنو سخن منطقی وتوحیدرا ، وبشغب مشغول مباش . وبدان وآگاه باش که خدایرا بدین صفتهاء زشت چو جاهل وعاجز ومرده وجز آن از بهر < آن > صفت نشاید کردن که این صفاتِ مردم است ، نه بدان که این صفاتْ زشت است ، که صفاتِ زشت ونیکو هر دو مردم راست ، وچو دانستی که خدایرا بدین صفتِ زشت همی بدان نشاید صفت کردن که این صفاتِ مردم است نه بدان که این صفاتْ زشت است ، ترا معلوم شد که همچنین نیز خدایرا بدان صفتِ نیکو نشاید صفت کردن ، از بهر آنك آن نیز صفت مردمست ، ومارا رسول مصطفی ـ صلّی الله علیه < وآله و > سلّم ـ صفات مخلوقرا فرمود از خدای تعالی نفی کردن نه صفاتِ زشترا . وتو ای متکلّم ! از صفت کردن مر خالقرا بیك صفت مخلوق حذر کنی وبدیگر صفت مخلوق مر اورا صفت کنی . واین از تو خطا وشرك است . وهرچند علم وجهل ضدّان اند ، هر دو صفتهاءِ مردم اند ، که نه مردم همه عالم است تا جاهل صفت او نباشد ،

4 نام : نامها A ‖ **5** نشاید خواندن : نشاند خواندن A ‖ **7** بدان وآگاه باش : بدان وا باش A ‖ **13** صفت مردمست : صفات مردمست A ‖ **14** مصطفی : مصطفا A ‖ < وآله و > : رجوع بصفحهٔ ۱۷ سطر ٤ شود ‖ **15** نفی کردن : نفی کرد A ‖ **18** تاجاهل : تا جهل A

یا نیز همه مردم جاهل است تا عالِم صفت او نباشد، بل هر یکی ازین دو ضدّ صفتی است از صفاتِ مردم بجای خویش، چنانك هرچند سردی وگرمی ضدّان اند، هر دو صفت‌هاء جسم اند، که نه همه جسم گرم است تا سرد صفت او نباشد، یا همه جسم سرد است تا گرم صفت او نباشد، وچو یك صفتِ مردم‌را کآن جهل است بر خدای روا نداشتی، علم‌را کو نیز صفتِ مردم بود برو سبحانه روا نبایستی داشتن، از بهر آنك چنانك علم صفتی است که رواست که مردم بدو موصوف باشد، جهل نیز صفتی است که رواست که مردم بدو موصوف باشد، < وچنانك گرمی صفتی است که رواست که جسم بدو موصوف باشد > سردی نیز صفتی است که رواست که جسم بدو موصوف باشد، ویکی ازین دو صفتِ مخالفْ بجسم سزاوارتر از آن دیگر نیست هرچند که ضدّان اند؛ همچنین از علم [15b] وجهل یکی بمردم سزاوار< تر > از آن دیگر نیست.

(٤٦) پس درست کردیم که خدا<را> بصفت جهل وعجز گفتن از بهر آن روا نیست کاین صفتهاء مخلوق است، نه بدانك این صفتها زشت است، وچون چنین است بضدّ این دو صفت نیز کآن علم وقدرت است مر اورا سبحانه وتعالی صفت کردن روا نیست، از بهر آنك این نیز صفات مخلوق است. ومتکلّم لقبان این امّت‌را بدین روی غلطی بزرگ افتاده است، که بصفات نیکوی خویش خدای‌را همی صفت کنند، وز صفاتِ زشتِ خویش اورا همی تنزیه کنند،

1 یا نیز : با نیز A ‖ 3–4 تا سرد : یا سرد A ‖ 4 تا گرم : یا کرم A ‖ 6 نبایستی : نبایشتی A ‖ 7 که مردم : که جسم A از جملهٔ بعد اشتباها بدینجا نقل شده ‖ 12 از آن : آنان A ‖ 14 مخلوق است : مخلوقیست A ‖ 16 روانیست : روانست A ‖ 17 غلطی : غلظی A

وبدین سبب اندر شرك افتاده اند وخبر ندارند که هر که چیزی‌را پرستد که صفت او صفت مخلوق باشد او مخلوق پرست باشد نه خالق پرست، واو مُوحّد نباشد بل مشرك باشد، ورسول مصطفی ــ علیه السّلام ــ گفت: شرك اندر امّت من پوشیده‌ترست از بانگ پای مورچهٔ سیاه که اندر شب تاریك بر سنگِ سخت برود بدین خبر «الشّرك فی امّتی اخفی من دبیب نملة سوداء فی <لیلة> ظلماء علی صخرة صمّاء.» وغلطی بزرگ وخطایی ردی همی مرین گروه‌را ــ که لقب ایشان کرّامی است ودعوی کلام کنند ــ نیز افتاده است وآن آنست که گویند صواب وخطا وطاعت <و> معصیت از بنده بخواستِ خدای آید. ومرا با ایشان یکی درین معنی سخن رفت. گفتم: چرا چنین همی گویند که معصیت بخواست خدای آید؟ گفت: از بهر <آنك آنکس> که گوید بنده معصیت بنا خواستِ خدای کند، بر خدا قهر لازم کرده باشد، بدانچ گوید بنده آن کرد که خدای نخواست. گفتم: پس اگر ازین زشتی خدای‌را تنزیه کردی، بدین تنزیه زشتی دیگررا ــ ازین زشت‌تر ــ بخدای تعالی باز بستی، بدانچ گفتی بخواست تا بنده‌ئی معصیت کند وبنده نتوانست جز از کردن کو خواست. آنگاه مر اورا بدان عقوبت کند که این مردی بهوس زشت باشد؛ و <چون ازو> روا نباشد، پس از خدای که بخشندهٔ عقل اوست

1 که هر که: وهر که A ‖ 4 پوشیده‌تر: نوشیده‌تر (!) A ‖ 4–5 بر سنگ سخت: فرسنگ یك مخت A ‖ 5–6 فی <لیلة> ظلماء: فی طلها A. این حدیث بصور مختلف روایت شده است. رجوع بجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر تألیف جلال الدین سیوطی، چاپ مصر ج ۲ ص ٤١ شود ‖ 6 خطایی ردی: خطای روی A ‖ 8 بخواست: کواست A ‖ 12 گوید: گویند A ‖ ازین: این A ‖ 15 بهوس: A: شاید «مهوّس»

چگونه روا باشد؟ وهوس مخلوق‌را نشاید، خالق‌را چگونه شاید؟ این [16a] فریق مخلوقات‌را نا شناخته قصد معرفت خالق کرده اند، وخویشتن‌را بهوس‌ها وتفکّرهاءِ باطل خویش اندر آتش همی افکنند، بدانچ از فرمودهاءِ خدای تعالی ووارث رسول او روی گردانیدند.

3.

قول متکلّمانِ مذهبِ اعتزال اندر توحید

(٤٧) توحیدِ متکلّمانِ مذهبِ اعتزال آنست که گفتند: نخست چیزی < که > بر مردم واجب است، شناخت خدای است، از بهر آنك اندر شناختِ خدای مردم‌را رغبت است بکارهاءِ ستوده، وپرهیز است از چیزهاءِ زشت ونکوهیده، از بهر آنك چو مردم دانست که مر اورا صانع است وبودشِ او بصنعِ صانعی حکیم است، وتکلیفهاءِ دینی‌را بر خویشتن واجب کرده بیند، اندر کارهاءِ ستوده رغبت کند، واز زشتیها بپرهیزد. وما گوییم این قاعده‌ئی نیکوست عقلی اندر ایجابِ معرفتِ خدای بر خویشتن.

(٤٨) آنگاه گفتند این گروه که شناخت خدای نه بضرورت حاصل آید ونه بتقلید، از بهر آنك اگر خلق‌را شناختِ خدای بضرورت آمدی، همهٔ خلق اندر معرفتِ خدای یکسان بودندی، چنانك اندر معرفت دفع کردن گرسنگی بطعام، ومعرفت دفع کردن تشنگی بآب ــ که آن ضروری است ــ همهٔ

---

1 وهوس : وهو A ‖ شاید : شناسد A ‖ **2** فریق : طریق A ‖ خویشتن‌را : خوشتن‌را A ‖ بهوسها : بهوسهاء A ‖ **3** از فرمودهاءِ : ازدهای A ‖ **4** گردانیدند : کردانیده A ‖ **9** شناخت : شناخته A ‖ **12** کند : کنند A ‖ زشتیها : زشتیهاء A ‖ **14** شناخت : بشناخت A ‖ **17** بطعام : وطعام A

خلق بیك منزلت اند. وگفتند <تقلید> باطل است، از بهر آنك اگر تقلید حقّ بودی تقلیدِ آنك گوید «عالم قدیم است» نیز حقّ بودی، همچنانك تقلیدِ آنك گوید «عالم مُحدَث است» حقّ است. وگفتند چو تقلید باطل است اندر شناخت خدای، وضروری نیست، جز نظر چیزی نماند، وحجّت بر ایجاب نظر قول خدای‌را سبحانه دارند که همی گوید: بگوی مر خلق‌را که بنگرید که چیست اندر آسمانها وزمین یعنی از نشانیهاءِ حکمت. آنگاه گفت: وسود ندارد نشانیها راندن پیغامبران مر گروهی‌را که نگرویدند بدین آیت: قوله «قل انظروا ما ذا فی السّموات والارض وما تغنی الآیات والنّذر عن قوم لا یؤمنون.»

(٤٩) وما گوییم آنچ گفتند که شناخت خدای ضروری نیست، صواب گفتند؛ ولکن آنچ گفتند بر اطلاق که [16b] تقلید باطل است، خطا گفتند؛ وچو از شرح توحیدِ این گروه اندر اثبات صانع بپردازیم، بیان آنچ خطا گفتند، بکنیم. ودلیل این گروه بر اثباتِ صانعِ عالَم آنست که گفتند: ما اندر عالم همی به بینیم که اجسام از حالی بحالی همی گردد، کآن گشتن مر آن اجسام‌را اندر آن حالها جز بفاعلی نباشد، چنانك خدای تعالی می گوید: قوله «ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طین. ثمّ جعلناه نطفة فی قرار مکین. ثم خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً فخلقنا المضغة عظامًا فکسونا العظام لحمًا ثمّ أنشأناه خلقًا آخر فتبارك اللّٰه احسن الخالقین.»

1 منزلت اند: منزلت A ‖ 4 ضروری: ضرورتی A رجوع شود به س ۱۰ ‖ 5 مر خلق‌را: من خلق‌را A ‖ 7 نگرویدند: نگردیدند A ‖ 8 قوله: + قوله A ‖ تغنی: یغنی A ‖ 8–9 سورهٔ ۱۰ (یونس) آیهٔ ۱۰۱ ‖ 11 تقلید: بتقلید A ‖ 14 همی: حی A ‖ کآن: + اندر آن A ‖ 15 اجسام‌را اندر آن: اجسام زاندران A ‖ 16–18 سورهٔ ۲۳ (المؤمنون) آیهٔ ۱۲–۱٤

همی گوید: مردم‌را بیافریدم از گِلی بیرون آخته از جایی، چنانك از میان انگشتان بیرون جوشد گل چون بفشارندش، آنگاه مر آن‌را آبی اندك کردیم اندر قرارگاهی استوار، آنگه مر آن نطفه‌را خونِ بسته کردیم، آنگه مر آن خون بسته‌را چون گوشت خائیده کردیم، آنگاه مر آن‌را استخوان آفریدیم، آنگه آن استخوانهارا بگوشت بپوشانیدیم، آنگاه آفرینش دیگر کردیمش. بزرگست خدای که آفریدن او نیکوترست از آفریدن همهٔ آفرینندگان.

(٥٠) وما همی دانیم ــ گفتند ــ که این اجسام اندرین حالها جز بفاعلی قادر وبخواستِ او همی نگردد، وواجب آید که آن فاعل پیش ازین اجسام بوده باشد، تا حالهارا بر جسم حادث همی کند، وچون حَدَثها بر جسم همی زو پدید آید، فاعل قدیم باشد که پیش ازین حادثات باشد. وگفتند: بدین دلیل صانع قدیم وگردانندهٔ حالِ اجسام ثابت است. آنگاه گفتند: چون صانعِ عالم ثابت شد، واجب است دانستن که صانع عالِم است وقادرست وزنده وشنواست وبیناست وقدیم است.

(٥١) این متکلّمان مرین شش صفت ذات <خدای‌را> گویند. وگفتند: اگر کسی گوید که چه دانند که صانع قادرست؟ گوییم: ما همی بینیم کز دو تن آنکش کردن نه چون آن دیگرست که فعل نتواند کردن،

3 استوار : ارسده A . ابوالفتوح رازی در تفسیر خود (چاپ اول تهران ج ۳ سال ۱۳۱۳ تهران ص ٦١٦) «قرار مکین»را به «جایگاه استوار» ترجمه کرده است . ‖ 6 از : و A ‖ 9 واجب : ولهب (!) A ‖ فاعل : فاعلی A ‖ 12 صانع : صانعی A ‖ 15 صفت : صفات A ‖ 17 آنکش : آنك A

پس ناچار مرین‌را که فعل تواند کردن ، صفتی لازم آید که فعل ازو بدان صفت آید وچون [17a] صانعِ عالَم فاعلِ عالم است ، مر اورا صفتی کنیم که فعل ازو بدان صفت آید ، وآن صفت قدرت است . پس گفتیم که او قادرست . وگفتند : اگر کسی گوید که چرا گفتند که صانع داناست ؟ گوییم : ما اندر عالَم فاعلی همی بینیم که فعلِ او محکم نیست ، وفعلِ صانعِ عالَم محکم است . پس واجب آید که مر اورا صفتی است که فعل محکم ازو بدان صفت آید ، وفعل آن فاعل که مر اورا آن صفت نیست ، همی محکم نیاید . پس آن صفت‌را که فعل ازو محکم آید ، علم گفتیم . پس دانستیم که صانعِ عالَم قادر است ونیز عالِم است . وگفتند : اگر کسی گوید ، چه دانید که صانعِ عالَم زنده است ؟ گوییم : ما اندر موجودات موجودی همی بینیم که قادر وعالِم است . پس واجب آید که موجودی‌را که او عالِم < و > قادرست ، صفتی هست که بدان صفت مر اورا ممکن است که علم وقدرت دارد ، وآن صفت مر آن موجودرا کو نه عالم است ونه قادر است ، نیست ؛ وآن صفت‌را زندگی گفتیم .

(۵۲) پس دانستیم که صانعِ عالَم کو هم داناست وهم قادرست ، زنده است ، از بهر آنك هرچ مر اورا علم وقدرت هست زنده < است > وچون

3 صفت : صفت‌را A ‖ 6 محکم : بحکم A ‖ 7 محکم نیاید : حکم نیامد A ‖ 11 موجودی‌را : موجودرا A ‖ 12 علم : عالم (!) A ‖ 14 صفت‌را زندگی : صفت‌را نداکی A ‖ 15 قادرست : + ونست وان صفت‌را نداکی کفتیم ، پس دانستیم که صانع عالم کو همه دانا است وهم قادر است A (تکرار جمله‌های قبل) ‖ هم دانا : همه دانا A ‖ 16 هست : نیست (!) A

علم وقدرتِ صانع درست شد، زندگیش درست شد. وگفتند: اگر کسی گوید چه دانید که صانع شنواست وبیناست؟ گوییم که اندر عالم هر که او زنده است وبی آفت است او شنواست وبیناست، واندر یابندهٔ چیزهاء اندر یافتنی است، وهر شنونده وبیننده‌ئی‌را شنوایی وبینایی او جز بدان نیست که او زنده است بی آفت، وچو چنین است ودرست کردیم که صانعِ قدیم زنده است ومر اورا آفتی نیست، دانستیم که شنوا وبیناست واندر یابندهٔ چیزهاء اندر یافتنی است. وگفتند: اگر کسی گوید چه دانید که صانعِ عالَم قدیم است؟ گوییم دلیل بر آنك او قدیم است آنست که [17b] چو صنع او همی بینیم، ناچار صانع این صنع یا معدوم باشد یا موجود، واگر موجود باشد یا مُحدَث باشد یا قدیم ورروا نیست که صانعِ عالَم معدوم باشد از بهر آنك معدوم نه قادر باشد ونه عالِم ونه زنده، وما درست کردیم که صانعِ عالَم قادر وعالِم وزنده وسمیع وبصیر است، پس معدوم نیست وچو معدوم نیست، پس موجود است. آنگاه گوییم: چو موجود است یا مُحدَث است یا قدیم است، ورروا نیست که صانع مُحدَث باشد، از بهر آنك اگر مُحدَث باشد مر اورا صانعِ دیگر باید که مُحدَث نباشد. واگر آن صانع نیز مُحدَث باشد، مر اورا صانعِ دیگر باید؛ وهمچنین همی باز شود تا صانعی که محدَث نباشد بل قدیم باشد. پس ثابت شد ـ که گفتند ـ که صانع عالَم مُحدَث نیست وچون مُحدَث نیست قدیمست.

---

1 صانع : مانع (!) A ‖ درست شد : + و A ‖ 3 اندر یابندهٔ : اندر بایندهٔ A ‖ 9 یا معدوم : نا معدوم A ‖ 14 صانع محدث باشد : + و A ‖ 17 تا صانعی که محدث نباشد بل قدیم باشد : تا صانع که محدث بل نباشد بل قدیم باشد (!) A

(۵۳) آنگاه گفتند: اگر کسی گوید که خدایْ عالم وقادر وزنده وشنونده وبینا وقدیم است < بصفات >، یا بذات قادر وعالِم وحیّ وسمیع وبصیر وقدیم است؟ گوییم که این صفتها مر اورا ذاتی است. او قادر بقدرت وعالِم بعلم نیست وزنده بزندگی نیست، بل این صفات مر اورا بذات است، از بهر آنك اگر این صفتها مر اورا ذاتی نبودی، هر یکی ازین صفتها یا مُحدَث بودی یا قدیم. اگر هر صفتی مُحدَث بودیْ واجب آمدی که پیش از حدوثِ این صفات، خدای نه قادر بودی ونه عالِم ونه زنده، واگر خدای پیش از حدوثِ این صفتها، قادر وعالِم وحیّ نبودی، این صفتها از که یافتی، چو مر اورا خود بی این صفتها فاعل نبودی؟ ونیز روا نیست گفتن کاین صفتها مر اورا قدیم بودی، < چه > واجب آمدی که قدیم یکی نبودی، بل او قدیم بودی، وقدرت او وعلم او وذات او وسمع وبصر او وقدم او صفت قدیم بودی پس گفتند: درست کردیم که قدیم یکیست که صفات او نه مُحدَث است ونه قدیم، بل ذاتی است.

(۵٤) وگفتند: اگر کسی مارا پرسد که چه گویید که صانعِ قدیم بچیزی مانده هست؟ گوییم: روا نیست که صانع قدیم بچیزی مانند باشد البتّه، از بهر آنك هر چیزی که جز صانع است محدَث [18a] است، وهرچ محدَث باشد، قدیم < نباشد >. پس روا نباشد که قدیم مانند محدَث

1 آنگاه : آنگا A ‖ 2 یا بذات : ما بدلت A ‖ 6 هر صفتی : + هر صفتی A ‖ 8 وعالم : + وعالم A ‖ 9 گفتن : گفتند A ‖ 12 صفت قدیم : < هفت قدیم > نیز توان خواند ‖ کردیم که : + چو A ‖ 13 ذاتی است : داینست A ‖ 14 پرسد که : برسد کو A ‖ گویید : کویند A ‖ 16 هرچ : + مانند (مکرر)

باشد، چنانك خدای تعالی همی گوید: قوله «ولم یکن له کفواً احد.» آنگاه گفتند: اگر کسی گوید که چه دانید که خدا یکیست؟ گوییم: دلیل بر آنك خدا یکیست آنست که اگر صانع عالم دو بودی، یکی از ایشان مر آن دیگررا از صنع باز داشتی، وآن باز داشتهٔ از صنعْ طبیعت بودی وصانع نبودی وصانعْ آن قوی بودی؛ واگر هر دو اندر قوّت متکافی بودندی، یا هر دو یکدیگررا از صنع باز داشتندی، <پس> صنع نبودی، وصنع هست! یا هر دو بر یك متّفق شدندی بی هیچ خلاف، وصنعی کاز دو متّفق آید بی هیچ خلاف، از یك صانع باشد نه از دو. پس درست کردیم ــ گفتند ــ که صانع یکیست وقدیم وقادر وعالم وزنده وشنوا وبیناست، واین صفتها مر اورا <ذاتی> است وبهیچ مانند نیست.

(٥٥) این که یاد کردیم توحیدِ متکلّمانِ مذهبِ اعتزال است با فروع بسیار. وما گوییم: ازین قویتر طریقتی نیست میان اهل مذاهبِ مختلفِ دینِ اسلام اندر توحید. واین گروه خویشتن‌را اهل نظر گویند، وجز مر اهل تأیید کاندر خاندان رسول مصطفی اند کسی‌را طاقت آن نیست که این توحیدرا نقد تواند کردن. وخوانندگان این کتاب‌را بدین تفتیش که ما از اقاویل این گروهان همی کنیم اطّلاع است بر طریقت متکلّمان اندر توحید، ونیز اطّلاع است بدین نقد که ما کنیم همی مرین‌را بر صواب وخطای ایشان

1 سورة ۱۱۲ (الاخلاص) آیهٔ ٤ ‖ 3 یکیست آنست : یکست آنست A ‖ 4 باز داشتی : + جوىکی مران دیکررا از صنع باز داشتی جوىکی مران دیکر (مکرر) A ‖ وآن : ران A ‖ 14 تأیید : تاییدرا A ‖ 15 نقد : نقل A ‖ 16 همی کنیم : + ورقوم (؟) A ‖ اطلاع است : + و A

(۵٦) ونقد ما مر این سخنان‌را آنست که گوییم: آنچ این گروه گفتند که تقلید اندر توحید باطل است، چه اگر تقلید حقّ بودی، تقلید آنك گوید «عالَم قدیم است» همچو تقلید آنك گوید «عالَم مُحدَث است» روا بودی، خطاست؛ وتقلید واجب است اوّل بر خلق تا از آن تقلید بتحقیق رسد، ولکن این گروه مر تقلیدرا الف وعادت شناسند وآنکه همی گوید «عالَم قدیم است» بتقلید همی نگوید، بل بالف وعادت همی گوید، آنچ پدرش با گروهی که اندر میان ایشان بر آمد، بر آن اعتقاد بودند؛ او مر آنرا [18b] از ایشان بگرفت وبر آن خو کرد تا چو نفسِ ستوری او بر عادت بهیمی برفت، واندر پذیرفتنِ شریعت کاهل شد، متابعِ دهریان گشت واعتقاد کرد که بتقلید وتکلیف شریعت‌را بباید پذیرفتن، وبر عادتِ ستوری وسیرتِ نفسِ حسّی کاندرو بود بایستاد.

(۵۷) دلیل بر درستی این قول که گفتیم دهری بر تقلید نیست، بل بر عادت است، آنست که کسی اندر عالَم نبودست که دعوی پیغامبری کرده است وخلق بتعطیل دعوت کرده است البتّه؛ ما گوییم تعطیل اندر گردنِ مردمان آنکس تقلید نکردست ـ که بپارسی معنی تقلید چیزی باشد که آن‌را در گردن مردمان کرده باشند ـ بل دهری بر عادتِ نفسِ حسّیِ بهیمی که آن اندر مردمست برفتست، وعادتِ نفسِ بهیمی دست باز داشتنست از شریعت ویا پذیرفتن دین بتقلید، چنانك ستوران چنین اند. وتقلید این دینهاء الهی

5 وآنکه: وار A ‖ 7 میان: بیان A ‖ 10 بباید: بیاید A ‖ 12—13 بل بر: + بر A ‖ 15 نکردست: کردست A ‖ بپارسی معنی: بارسی ومعنی A ‖ 17 باز داشتنست: باز داشتست A ‖ 18 الهی: الاهی A

است که پیغامبران ـ علیهم السّلام ـ آورده اند : از نوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمّد ـ علیه السّلام وعلی آله ـ ودین اسلام تقلید است اندر گردن مسلمانان بقهر ، چنانك خدای تعالی گفت : قوله « یا ایّها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفّار ولیجدوا فیکم غلظة واعلموا انّ الله مع المتّقین. » گفت : ای گروندگان جنگ کنید با گروهی از کافران که شمارا نزدیك اند ، وایشان اندر شما سختی ودرشتی می بینند بسبب دین ، وبدانند که خدای با پرهیزکارانست .

(٥٨) وبت پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید . ازین پیغامبران کسی خلق‌را بت پرستیدن تقلید نکردست ، بل از پیغامبران تقلید دین خدارا بودست اندر گردن خلق ؛ وهر که امروز بر ظاهر دین اسلام است بی آنك بداند که چرا این دین حقّ است ، وتوحید بی تشبیه وبی تعطیل دارد او بر عادت مقلّدان پیشین است ومتابع مقلّد مقلّد باشد . واین محقّقان وموحّدان از مقلّدان همی حاصل آیند ، وهر که تقلید نپذیرد بتحقیق نرسد ، چو بتوحید وبتحقیق از تقلید شاید رسیدن . تقلید حقّ [19a] باشد نه باطل . وپیداست که تقلید آنك گوید « عالَم مُحدَث است » نه چو تقلید آنکس است که گوید « عالم قدیم است » ، بل این تقلید مقدّمهٔ حقّ است ومقدّمهٔ حقّ حقّ باشد . آنگاه هر که از رسول ـ علیه السّلام ـ کتاب وشریعت بتقلید پذیرفت ، بریشان آموختن تأویل کتاب وشریعت واجب کرد ، چنانك خبرست از رسول ـ

1 پیغامبران : + را A ‖ آورده اند : + و A ‖ 3–4 سورة ٩ (التوبة) آیة ١٢٤ ‖ 4 ولیجدوا : ولیجدو A ‖ 5 گروندگان : کوندکان A ‖ 7 با : ما A ‖ 9 خدارا : خداءرا A ‖ 12 پیشین : پیشینی A

علیه السّلام ــ که روزی با یاران نشسته بود، گفت: از شما کسی <باشد> که با شما جنگ کند بر تأویل کتاب، چنانك من کردم وبکشتمتان بر تنزیل آن. بدین خبر: قوله « انّ منکم لمن یقاتلکم علی تأویل الکتاب کما قاتلتکم علی تنزیله.» پس ابو بکر گفت: ای رسول الله من آنکس هستم که این جنگ کنم؟ رسول گفت: نه. پس عمر گفت: یا رسول الله من هستم آنکس؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: من هستم، یا رسول الله؟ گفت: نه. گفتند: پس کیست آنك بر تأویل کتاب جنگ کند؟ رسول گفت: « ذاكِ خاصف النّعل.» گفت: آنکسست که همی نعل دوزد. بنگرستند: علی بن ابی طالب ــ رضی الله عنه ــ بود، بصفهٔ دیگر نشسته بود، ونعلین پیغامبر همی دوخت ــ که شراکش گسسته بود ــ <و> همی اندر کشید. آنگه دانستند که خداوندِ تأویل کتاب وشریعت اوست. وتوحیدِ حقّ اندر تأویلِ کتاب وشریعت است نه اندر بطنِ تاریك امّت چنانك این گروه گفتند ــ که ما اندر سخن ایشانیم ــ از بهر آنك خلق‌را بتوحیدْ رسول خدای خواند بفرمان خدای نه بفرمان خرد، دین گرفتند برأی خویش تا مر ایشان‌را نظر باشد چنانك خدای تعالی همی گوید: بگو خلق‌را که بمن همی وحی کنند که خدای شما یکی است تعالی وتقدّس. شما همی پذیرید این‌را وخویشتن‌را بمن همی سپارید برین سخن یا نه؟ بدین آیت: قوله « قل انّما یُوحیٰ الیّ انّما الهکم

1 که روزی: له روزی A ‖ 2 بکشتمتان: بکشتمشان A ‖ 7–8 خاصف النعل: حاصف النعل A. رجوع بسفینة بحار الانوار ج ١ ص ٣٨٧ شود ‖ 8 آنکسست: + آن A ‖ همی نعل: + هلمی (!) A ‖ 10 شراکش: شراکس A ‖ 11 کتاب وشریعت: کتاب شریعت A ‖ 15 بگو: نکو A ‖ 17 قل انما: + انا بشر مثلکم A. دو آیه ــ سورهٔ ١٨ (الکهف) آیهٔ ١١٠ وسورهٔ ٢١ (الانبیاء) آیهٔ ١٠٨ ــ تخلیط شده است.

الٰه واحد فهل انتم مسلمون؟»

(٥٩) ودلیل بر آن که توحیدِ بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است آنست که جز بتأویل اختلاف واشتباه کاندر کتاب است باتّفاق نیاید. وروا باشد که ظاهر قولها مختلف باشد [19b] ولکن روا نباشد که قول خدای متناقض باشد تا جایی گوید جز خدای هیچ نیست: قوله «لیس کمثله شیء.» وجایی میگوید: من گوینده ام که همی گویم: قوله «قل هواللّٰه احد.» شما نیز بگویید این قول‌را که شما نیز همچون من گویندگانید وشما بینا وشنوایید ومن بینا وشنوایم. وجایی همی گوید: خدای آفریدگار همهٔ چیزهاست بدین آیت: قوله «اللّٰه خالق کلّ شیء.» ودیگر جای همی گوید: آفریدگاران بسیارند وخدای از آن همگان نیکو آفریننده‌ترست. قوله: «فتبارك اللّٰه احسن الخالقین.» وجایی همی گوید که خدای آنست که او مر شمارا بیافرید وروزیتان داد بدین آیت: قوله «اللّٰه الذّی خلقکم ثمّ رزقکم.» ودیگر جای همی گوید: < خدای بهترین > روزی دهندگانست بدین آیت: قوله «واللّٰه خیر الرّازقین.» وجای دیگر همی گوید: بر یکدیگر افسوس مکنید، قوله «یا ایّها الذّین آمنوا لا یسخر قوم من قوم.» وجایی همی گوید که کافران بر مؤمنان همی افسوس کنند، خدا نیز بر کافران افسوس کند، بدین آیت:

1 سورهٔ ٢١ (الانبیاء) آیهٔ ١٠٨ ‖ 3 بتاویل: + که A ‖ نیاید: از نماید A ‖ 5 جایی: جای A ‖ سورهٔ ٤٢ (الشوری) آیهٔ ٩ ‖ 6 سورهٔ ١١٢ (الاخلاص) آیهٔ ١ ‖ 7 گویندگانید: گوینده‌کانید A ‖ 8 شنوایم: شنوام A ‖ 9 سورهٔ ١٣ (الرعد) آیهٔ ١٧ وسورهٔ (الزمر) آیهٔ ٦٣ ‖ 10 همگان: همه‌کان A ‖ آفریننده‌ترست: آفریننده‌برست (!) A ‖ 11–10 سورهٔ ٢٣ (المؤمنون) آیهٔ ١٤ ‖ 12 سورهٔ ٣٠ (الروم) آیهٔ ٣٩ ‖ الله: هو A ‖ 14–13 سورهٔ ٦٢ (الجمعة) آیهٔ ١١ ‖ 15 سورهٔ ٤٩ (الحجرات) آیهٔ ١١

قوله « فیسخرون منهم سخر اللّه منهم ولهم عذاب أليم . » وجایی همی گوید: چو فرعون وقوم او مارا بخشم آوردند، از ایشان کینه کشیدیم وغرقه کردیمشان ، بدین آیت : قوله « فلمّا آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . » پس چو مردی مر دیگری‌را بخشم آرد، آن خشم گرفته مر اورا بزند یا بکشد یا دشنام دهدش ، وخدای‌را گروهی بخشم آرند تا مر ایشان‌را بکینه غرقه کند، مشابهت میان خالق ومخلوق بیش ازین چگونه باشد؟ وجایی همی گوید: خدای بدانچ شما اندر دل پنهان دارید، وآنچ مر آن‌را آشکارا کنید < داناست > بدین آیت : قوله « انّ اللّه یعلم ما یسرّون وما یعلنون » وجایی همی گوید : گروهی<را که > عاصی شدند هلاك کردیم . پس از آن شمارا اندر زمین خلیفه کردیم تا بنگریم که شما چگونه کنید؟ بدین آیت : قوله « ثمّ جعلناکم خلائف فی الأرض من بعدهم لننظر کیف تعملون . »

(٦٠) اگر اینهارا که توحید بدان تباه شود همه بر شمردیمی کتاب دراز گشتی ، واندرین که یاد کردیم عقلارا هدایتی است سوی طلبِ تأویل تا شبهت‌ها بدان ازو [20a] زایل شود. واگر این متکلّمان مر خدای‌را عالِم ثابت کردند، خدای همی بندگان خویش‌را علما گوید بدین آیت : قوله « انّما یخشی اللّه من عباده العلماء . » پس ظاهر شد که عالم گفتن مر اورا سبحانه شرك

1 سورهٔ ٩ (التوبة) آیهٔ ٨٠ ‖ 3 سورهٔ ٤٣ (الزخرف) آیهٔ ٥٥ ‖ 4 مردی : مرد A ‖ آن : بآن A ‖ بزند یا بکشد : نزند یا کشد A ‖ 8 ان الله یعلم : والله اعلم A ‖ سورهٔ ٢ (البقرة) آیهٔ ٧٢ وسورهٔ ١٦ (النحل) آیهٔ ٢٤ ‖ 9 خلیفه : خلقان A ‖ 10—11 سورهٔ ١٠ (یونس) آیهٔ ١٥ ‖ 12 بر شمردیمی : بر شمردیم A ‖ 13 هدایتی : هر آیی (!) A ‖ تا : ما A ‖ 15 همی : همه A ‖ 15—16 سورهٔ ٣٥ (الفاطر) آیهٔ ٢٥

الٰه واحد فهل انتم مسلمون؟»

(٥٩) ودلیل بر آن که توحیدِ بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است آنست که جز بتأویل اختلاف واشتباه کاندر کتاب است باتّفاق نیاید. وروا باشد که ظاهر قولها مختلف باشد [19b] ولکن روا نباشد که قول خدای متناقض باشد تا جایی گوید جز خدای هیچ نیست: قوله «لیس کمثله شیء.» وجایی میگوید: من گوینده ام که همی گویم: قوله «قل هواللّٰه احد.» شما نیز بگویید این قول‌را که شما نیز همچون من گویندگانید وشما بینا وشنوایید ومن بینا وشنوایم. وجایی همی گوید: خدای آفریدگار همهٔ چیزهاست بدین آیت: قوله «اللّٰه خالق کلّ شیء.» ودیگر جای همی گوید: آفریدگاران بسیارند وخدای از آن همگان نیکو آفرینندهٔ‌ترست. قوله: «فتبارك اللّٰه احسن الخالقین.» وجایی همی گوید که خدای آنست که او مر شمارا بیافرید وروزیتان داد بدین آیت: قوله «اللّٰه الذّی خلقکم ثمّ رزقکم.» ودیگر جای همی گوید: < خدای بهترین > روزی دهندگانست بدین آیت: قوله «واللّٰه خیر الرّازقین.» وجای دیگر همی گوید: بر یکدیگر افسوس مکنید، قوله «یا ایّها الذّین آمنوا لا یسخر قوم من قوم.» وجایی همی گوید که کافران بر مؤمنان همی افسوس کنند، خدا نیز بر کافران افسوس کند، بدین آیت:

1 سورة ٢١ (الانبیاء) آیة ١٠٨ ‖ **3** بتاویل: + که A ‖ نیاید: از نماید A ‖ **5** جایی: جای A ‖ سورة ٤٢ (الشوری) آیة ٩ ‖ **6** سورة ١١٢ (الاخلاص) آیة ١ ‖ **7** گویندگانید: کوینده‌کانید A ‖ **8** شنوایم: شنوام A ‖ **9** سورة ١٣ (الرعد) آیة ١٧ وسورة (الزمر) آیة ٦٣ ‖ **10** همگان: همه‌کان A ‖ آفرینندهٔ‌ترست: آفریننده‌برصت (!) A ‖ **10—11** سورة ٢٣ (المؤمنون) آیة ١٤ ‖ **12** سورة ٣٠ (الروم) آیة ٣٩ ‖ الله: هو A ‖ **13—14** سورة ٦٢ (الجمعة) آیة ١١ ‖ **15** سورة ٤٩ (الحجرات) آیة ١١

قوله « فیسخرون منهم سخر اللّٰه منهم ولهم عذاب أليم . » وجایی همی گوید: چو فرعون وقوم او مارا بخشم آوردند، از ایشان کینه کشیدیم وغرقه کردیمشان ، بدین آیت : قوله « فلمّا آسفونا انتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين . » پس چو مردی مر دیگری‌را بخشم آرد، آن خشم گرفته مر اورا بزند یا بکشد یا دشنام دهدش ، وخدای‌را گروهی بخشم آرند تا مر ایشان‌را بکینه غرقه کند، مشابهت میان خالق ومخلوق بیش ازین چگونه باشد؟ وجایی همی گوید: خدای بدانچ شما اندر دل پنهان دارید، وآنچ مر آن‌را آشکارا کنید < داناست > بدین آیت : قوله « انّ اللّٰه يعلم ما يسرّون وما يعلنون » وجایی همی گوید : گروهی<را که > عاصی شدند هلاك کردیم. پس از آن شمارا اندر زمین خلیفه کردیم تا بنگریم که شما چگونه کنید؟ بدین آیت : قوله « ثمّ جعلناكم خلائف فی الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون . »

(٦٠) اگر اینهارا که توحید بدان تباه شود همه بر شمردیمی کتاب دراز گشتی ، واندرین که یاد کردیم عقلارا هدایتی است سوی طلبِ تأویل تا شبهت‌ها بدان ازو [20a] زایل شود. واگر این متکلّمان مر خدای‌را عالِم ثابت کردند، خدای همی بندگان خویش‌را علما گوید بدین آیت : قوله « انّما يخشى اللّٰه من عباده العلماء . » پس ظاهر شد که عالم گفتن مر اورا سبحانه شرك

1 سورهٔ ۹ (التوبة) آیهٔ ۸۰ ‖ 3 سورهٔ ٤٣ (الزخرف) آیهٔ ٥٥ ‖ 4 مردی : مرد A ‖ آن : بآن A ‖ بزند یا بکشد : نزند با کشد A ‖ 8 ان الله یعلم : والله اعلم A ‖ سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۷۲ وسورهٔ ١٦ (النحل) آیهٔ ٢٤ ‖ 9 خلیفه : خلقان A ‖ 10—11 سورهٔ ۱۰ (یونس) آیهٔ ۱٥ ‖ 12 بر شمردیمی : بر شمردیم A ‖ 13 هدایتی : هر آیی (!) A ‖ تا : ما A ‖ 15 همی : همه A ‖ 15—16 سورهٔ ٣٥ (الفاطر) آیهٔ ٢٥

است؛ واگر این متکلّمان مر خدای‌را ـ تعالی ـ قادر ثابت کردند، خدای همی بندگان خویش‌را قادران گوید بدین آیت: قوله « وغدوا علی حردٍ قادرین. » پس این نیز شرك است؛ واگر این متکلّمان مر خدای‌را ـ سبحانه ـ زنده گفتند، خدای تعالی بندگان خویش‌را همی زندگان گوید بدین آیت: قوله « ولا تحسبنّ الذّین قتلوا فی سبیل الله امواتًا، بل احیاء عند ربهم یرزقون. » این شرك است؛ واگر این متکلّمان مر خدای‌را سبحانه شنوا ثابت کردند، خدای تعالی همی بندگان خویش‌را شنوا ثابت کرد بدین آیت؛ قوله « حتّی عاد کالعرجون القدیم. » گفت از قول کافران بدین آیت: « فسیقولون هذا افك قدیم. » این بدعتی است که این گروه اختراع کرده اند، وناهیست که ایشان نهاده‌اند خدای‌را بجهل خویش.

(٦١) وامّا سخن ما اندرین توحیدِ این گروه ـ بدانچ گفتند خدای تعالی عالم نه بعلم است وقادر نه بقدرت است، وحیّ نه بحیات است، وسمیع وبصیر نه بسمع وبصر است، بل بذات او ـ آنست که گوییم: اتّفاق است عقلارا بر آنك مر صفت‌را بذات خویش قیام نیست، بل قیام او بموصوف است، وموصوف بذات خویش قایم است. پس بدین احتجاجُ بی شبهت روا نباشد که خدای تعالی بصفتی موصوف باشد، کآن صفت خود هویّت باشد، ونه نیز آن صفت بدان قایم بوَد واگر صفت او جز هویّت او باشد صفت مر اورا عَرَض باشد

2 وغدوا : وعدوا A ‖ سورهٔ ٦٨ (القلم) آیهٔ ٢٥ ‖ 4–5 سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ١٦٣ ‖ 5 امواتًا : اموات A ‖ 7 عاد کالعرجون : عادك العرجون (!) A ‖ 7–8 سورهٔ ٣٦ (یس) آیهٔ ٣٩ « والقمر قدرناه منازل حتی... » ‖ 8 سورهٔ ٤٦ (الاحقاف) آیهٔ ١٠ ‖ 13 بصر است : بصیر است به سمع وبصیرست (!) A ‖ 14 بل : بلی A ‖ 15 احتجاج : اجتماع (!) A ‖ بی شبهت : شبهست A

وهویّت او محلّ آعراض نیست. پس مر آورا صفتی نشاید گفتن البتّه. واندر توحید اهل تأیید مر این قول‌را سپس ازین مستوفی <شرح> کنیم، وچو بقول این گروه ذاتی باشد کآن شش صفتِ مختلف باشد: یکی علم ودیگر قدرت وسدیگر زندگی وچهارم شنوایی وپنجم بینایی وششم قدیمی، این ذاتی باشد [20b] بشش قسمت، از بهر آنك معلوم است که علم جز قدرت است، وقدرت جز علم است، واین هر دو نیز جز زندگی اند، واین هر سه جز شنوایی اند، واین هر چهار جز بینایی اند، واین هر پنج جز قدیمی اند، واین هر شش صفات اند. اگر هویّتِ باری سبحانه شش مخالف است، این جوهری است بشش قسمت؛ واین نه توحید باشد که تکثیر باشد، که یك ذات هم علم است وهم قدرت، <و> قولی بی معنی است. پس اگر علم وقدرت هر دو یکیست، واجب آید که هر که عالم باشد قادر باشد. پس هر که گوید که خدای عالم است گفته باشد <قادر است>، واگر چنین باشد خود بر یك صفت <از> این شش صفت اختصار باید کردن، تا چون آن صفت بگویی هر شش صفت گفته باشی.

(٦٢) پس اگر چنین نیست، وهر صفتی‌را بذات خویش معنی دیگرست، یك جوهر شش صفت متکثّر باشد، متوحّد ومنفرد نباشد؛ بل هر که گوید عالمی است بی علم، گفته باشد که جاهل است؛ وهر که گوید قادری است بی قدرت، گفته باشد که عاجز است؛ ودیگر صفتهارا همی نفی لازم

6 زندگی اند: زندگی اندر A ‖ 9 که تکثیر: له تکثیر A ‖ که یك: کیل (!) A ‖ 11 یکیست: یکست A ‖ قادر باشد: + وهر که عالم باشد واگر چنین باشد A ‖ 12 عالم: قادر A ‖ 13 آن: ار A

آید واین همچنان باشد که پیش ازین گفتیم از قول گروهی که گویند که خدا جسم است نه چو اجسام، واین چنان باشد که گوید جسمی است نه < چو > جسم واین هذیانی باشد. این قول که گفتند آن صفت‌ها صفات ذات است، سودایی بود که اندر دل این گروه افتاد، که چون مر آن سودارا بقول بگفتند درست نیامد، وبگفتار وتفتیش جز چنان آمد که اندر خاطرهاء پُر وسواس ایشان افتاده بود.

(٦٣) واما سخن از آن ضعیف‌تر که اینها گفته اند کس نگفت بر اثبات آنك خدا بینا وشنواست، که گفتند بدان دانستیم که خدا بیناست وشنواست، که هر که زنده است وبی آفت است بینا وشنواست. پس دانستیم که چون خدای زندهٔ بی آفت است بینا وشنواست، سبحانه العظیم! تشبیه < از > این ضعیف‌تر چگونه باشد که همی ظنّ برند که خدای همچون مردم بی آفت است؟ وچرا [21a] نگویند که خدا نیز خورنده وبوینده ورونده است، چون همی بینند که هر که زنده وبی آفت است، نیز خورنده وبوینده ورونده است؟ وچون همی گویند که باید که خدا بینا یا اندر یابندهٔ چیزهاء اندر یافتنی باشد، پس مزه وبوی چیزها نیز اندر یافتنی است. اگر خدای خورنده وبوینده نیست، پس مَزَهارا اندر نیابد، وبویهارا اندر نیابد، واگر مزها وبویها < را > اندر نیابد، پس او زندهٔ بی آفت

3 آن صفت‌ها : از صفتها A ‖ 5 وبگفتار وتفتیش : وزگفتار ویقینش A ‖ 9 شنواست : + ای A ‖ 13 و 14 بوینده : پوینده A ‖ 13 بینند : بیند A ‖ 15 اندر یابندهٔ : اندر پایندهٔ A ‖ اندر یافتنی : اندر یافتن A ‖ 16 مزهارا : مژهارا A ‖ 17 نیابد : یابد A

نیست؛ اگر نیز از جایی بجایی نشود زندهٔ بی آفت نیست. وامّا آن قول که گفتند: اگر خدای بیش از یکی بودی، عالم‌را نظام نبودی، قولی صواب ومتکلّمانه است.

(٦٤) هر که مرین نقدرا که ما در توحیدِ این گروه یاد کردیم بحقّ بشنود، وبعقل تأمّل کند، داند که این نقدی حقّ است، وتوحید نباشد یك ذات‌را بشش صفتِ مختلف گفتن، بل تکثیر باشد، وخدارا بصفاتِ مخلوق صفت کردن توحید نباشد، بل تشبیه باشد. این گروه همی چیزی برتر از خویشتن بینند وهمی خویش‌را خدای گمان برند، ذلك هو الضّلال البعید.

4.

قول متألّهان فلاسفه اندر توحید

(٦٥) متألّهان فلاسفه از سقراط وانبذقلس تا بافلاطون وارسطاالیس چنین گفتند که علّتهارا یکی <علّت> است وعلّت عالم اوست، علّت اولی. گفتند که علّتهارا مراتب است، وهر علّتی‌را معلولی است، از علّت اوّل کآن باری است تا بمعلول آخر کآن مردست. وگفتند که علّت آن باشد که چون مر اورا بوهم بر گیری معلول بر خیزد، وهرچ ما آنرا بوهم <بر گیریم> دیگری ببر گرفتن او بر گرفته شود، آنك بر گرفته شود معلول باشد آنرا که ما اورا بوهم بر گیریم، چنانك گفتند که قرص آفتاب علّت روز است وروز معلول اوست. ودلیل بر درستی این قول آنست که چو ما

1 از جایی بجایی : از جآء بجای A ‖ 5 بعقل : بعدل A ‖ 6 گفتن : کفتی A ‖ 10 متألهان : مثلهاه (!) A ‖ 11 انبذقلس : اندفلس A ‖ 12 علت عالم : علتی عالم A ‖ 14 باری : بادیA ‖ کآن مردست : کار مردست A ‖ 16–17 معلول باشد آن‌را : معلول باشد جوان‌را A

قرص آفتاب‌را بوهم بر گیریم، دانیم که روز بر خیزد. وگفتند که چون چیزی باشد که اگر مر آنرا بوهم بر گیریم ببر [21b] گرفتن او هیچ چیزی دیگر بر گرفته نشود، بدانیم که آن معلول باز پسین است، وآن مردم است، که اگر ما مردم‌را بوهم ازین عالم بر گیریم، هیچ چیزی دیگر بر گرفته نشود البتّه، چنانك اگر حیوان‌را ــ یعنی جانوررا ــ بوهم بر گیریم مردم بر گرفته شود، از بهر آنك مردم نوعی است از جانور وحیوان جنس اوست، ولکن اگر مردم‌را بوهم برگیریم، حیوان بر گرفته نشود.

(٦٦) پس درست شد که مردم نوع است ومعلول باز پسین است نه بزمان بل بتکوین، وغرضِ صانعِ عالم از صنعْ وجود اوست، که صنع بدو بآخر رسیده است. وگفتند این حکما: چو مردم‌را معلولِ آخر یافتیم، بعقل ثابت شد علّت اوّل، که برتر ازو علّتی نیست، چنانك فروتر ازین ــ که مردمست ــ معلولی نیست. وگفتند که علّت این معلول ــ که مردمست ــ غذاست، از بهر آنك اگر غذا بر خیزد < مردم نباید >. پس گفتند: علّت مردم غذارا یافتیم. وگفتند علّت غذا طبایع است، که اگر طبایع نباشد نبات نباشد، وطبایع علّت باشد. وگفتند: علّتِ طبایع افلاك است، که اگر افلاك نباشد طبایع نباشد، وچو مر افلاك‌را با صورت بسیار وحرکت بی نهایت یافتند، گفتند: افلاك نیز معلول است، از بهر آنك همچون دیگر مصوّرات < و> متحرّکات که زیر او اندر آید وهمه معلولات اند، او نیز

3 بازپسین : بازستن A ‖ 8—12 پس درست شد ... : رجوع شود به زاد المسافرین ص ٢٦٤—٢٦٥ ‖ 14 غذارا : غذای‌را A ‖ علت غذا : غلت غذی A ‖ 15 علت باشد : علت نباشد A ‖ 17 یافتند : افتند A ‖ 18 او نیز : که نیز A

مصوّر ومتحرّك است. پس گفتند: افلاك نیز معلول است وعلّت او ــ گفتند ــ صانع عالم است.

(٦٧) وگفتند که از معلول آخر تا بعلّت اولی هرچ اندرین میانه است همه متحرّك است، ولیکن حرکاتِ معلولاتِ فرودین ــ از مردم وغذا ونبات وطبایع ــ همه ناقص است، وبا نهایت است؛ از بهر آنك حرکات مردم‌را سکونهاءِ او نهایت است، وحرکات غذارا اندر جسدِ او نهایت است، چو از نباتی حیوانی رسد؛ وحرکات نبات<را> کو علّت غذاست نهایت است، چو از رُستنِ اوّل < آنگاه > بتمامی خویش رسد که دانه یا میوه شود؛ و حرکاتِ طبایع خود بقسرست، ونهایت آن بمیانهٔ فلك است کآن مرکز عالم است. تا خاك وتا سنگ از کُلّ < خویش > ــ زمین ــ بقسر [22a] قاسری برگرفته وبهوا برده نشود، بباز آمدن سوی مرکز حرکت نکند، وچو سنگ یا خاك یا آب یا هوا بکُلّ خویش باز آید، وبر دیگر جزوهاءِ خاك ــ که تکیهٔ اجزاءِ او بر مرکز عالم است ــ افتد، حرکت ازو زایل شود؛ وچو بقهرْ هوا بزیرِ آب فرو ماند واز آنجا بطبع برآید، چو بهوا باز رسد، بیارامد. وچو آتش از میانِ هوا بر مرکز خویش برسد ــ که آن دایرهٔ اثیر است ــ نیز بیارامد. وحرکتی که آنرا بآخر آرام باشد ناقص باشد. از بهر این گفتند حکماءِ فلاسفه که حرکاتِ معلولاتِ فرودین ناقص است. وگفتند که حرکت فلك ــ که زیر او معلول اوست وبرتر ازو علّت اوست، که

2 عالم است: عالم راست A ‖ 9 بقسرست: بقصرست A ‖ نهایت آن: نهایت است A ‖ 11 بهوا برده: بهرا بر برده A ‖ 12 یا هوا: یا از هوا A ‖ 13 اجزاء او: اجزای از A ‖ افتد: افتاد A ‖ شود: شد A ‖ 15 اثیر: کثیر (!) A ‖ 18 که زیر او: کر (!) A

صانع عالم است ــ < کامل است > از بهر آنك حرکت این بجانبی نیست که چو باینجا برسد، بیارامد، چنانك چو سنگ از هوا همی بجانبِ زمین گراید، چو بزمین رسد، بیارامد.

(۶۸) پس گفتند: واجب آید که فلك ــ که حرکت < او > بخلاف حرکت دیگر معلولات است ــ معلول اوّل است، وحرکات ناقص که مرین معلولاترا است ــ که فرود ازوست ــ همه ازوست. وگفتند: این حرکتِ بی نهایت مرین معلول‌را از علّت اولی است، وچو مرین معلول‌را ــ که فلك است ــ حرکتِ بی نهایت است، لازم آید که قوّت علّت او ــ که صانعِ عالمْ اوست ــ بی نهایت است. ومر حرکتِ افلاك‌را تمام بدان گفتند کز جانبی بجانبی همی نشود، < تا > چو آنجا برسد بیارامد، چنانك حرکات جزویّات طبایع چو از کلّیّات خویش جدا افتند، حرکت سوی کلّیّات آنها باشد، وچون بکلّیّات خویش رسیدند، بیارامند. وگفتند که این حرکتِ تمام ــ یعنی حرکت استدارت ــ علّت است مرین حرکات ناقصات‌را که جزوهاء طبایع‌راست.

(۶۹) وگفتند تأثیرات مختلف الافاعیل از اجرام عالی سماوی سوی مرکز فرود آینده است، وبودشِ کاینات فاسداتِ طبیعی از جواهر ونبات وحیوان بدان تأثیرات است. واز آن تأثیرات بهری آنست که آنرا باز داشت نیست، وآن تأثیرات کلّی است، که اندر جزویّات زمین چیزی نیست که مر آن‌را [22b] دفع شاید کردن، چو ابرها وبارانها ورعد وبرق وصاعقه وزلزله

1 حرکت : حرکتی A ‖ 11 آنها : آن A ‖ 13 علت : علم (!)A ‖ 15 از اجرام : از جرامی A

وسموم که بیفتد وآنرا حیلتی نیست. وامّا از جزویّات زمینی چیزها هست که آن از اجرام علوی فعلهاء طبیعی یافتست، که بدان چیزهارا از فعل طبیعی او باز توان داشتن بمخالفت، چنانك چو مشكرا اندر میان زیره نهند، بوی مشكرا باز دارد؛ یا بموافقت، (چنانك چون سنگ مقناطیس‌را بانگبین وسیر بیالایند، آهن‌را نکشد واز خاصیّت خویش باز ماند)؛ وهمچنین تأثیراتی که بجسد مردم خواهد رسیدن از علّتهاء جسدی، چو مردم آنرا بشناسد که چه خواهد بودن از حوادث، بتواند که مر آنرا بخلاف آن دفع کند.

(۷۰) وامّا اگر بداند که چه خواهد پدید آمدن، ولیکن نداند که خلاف آنچ خواهد بودن چیست، مر آن‌را دفع نتواند کردن وآن بودنی بباشد برو ناچار، چنانك ما دانیم که گرماء سخت وسرماء صعب اندر عالم از جهت حرکات آسمان وتأثیر اجرام علوی پدید آید، وهمی بینیم که مردمان مر گرمای سخت‌را بشتافتن بخانهاء < زیر > زمین کنده وخَشَن خانها وخوردن طعامها وشرابها که حرارت طبیعی‌را از تراکیب مردم رفع کند؛ ومر سرمای سخت‌را بشتافتن بخانهاء گرم واستعانت بآتش وپوشیدن جامهاء خز وموبهاء نرم وخوردن طعامها وشرابها که حرارت طبیعی‌را نگاهدارد، دفع همی

6 که بجسد : که ان نخشد A ‖ 10 خواهد : نخوهد A ‖ 11 بباشد : نباشد A ‖ 12 علوی : علی، رجوع شود بسطر ۲، وشاید نیز «عالی» رجوع بسطر ۱۵ صفحهٔ قبل شود ‖ همی بینیم : همی بینم A ‖ 13 مر گرمای سخت‌را : مرکز سخت (!) A ‖ 13 و 15 بشتافتن : بشناختن A ‖ 13 کنده : کند A ‖ خشن خانه : خانه‌ای که از نی بوریا سازند وخانه‌ای که بر در وپنجرهٔ آن خار شتری بندند وآب بر آن پاشند تا نسیم سرد بدرون آید (برهان قاطع) ‖ 15 بخانهاء : خانهاء A

کنند از اجساد خویش؛ وهمچنین علّتهارا که خواهد افتادن چو بداند که چه خواهد افتادن، بداروهایی که داند که آن بخلاف آن حادثه است که خواهد بودن، دفع کنند.

(۷۱) پس گفتند: ظاهر کردیم که افعال حرکت جرم عالی وتأثیرات او همه چنان نیست که مر آن‌را باز داشت نیست. وقول مطلق اندرین معنی که مرجع توحید فلاسفه است مر میرِ حکماءِ یونان‌راست ـ اعنی ارسطاطالیس الهی‌را ـ که گفت: فعل اجرام سماوی اندر چیزهایی رونده است که آن چیزها بشرف از اجرام سماوی کمترست. واما [23a] آنچ بشرف از اجرام عالی برترست تأثیرات اجرام عالی اندر آن کارگر نیست البتّه. وگفت: تأثیر اجرام اندر اجساد نبات وحیوان است واندر تراکیب واندر نفسهاءِ جسم است ونماء. وتأثیر اورا سوی نفس ناطقهٔ عاقلهٔ شریف ـ که بر عالم وآنچ اندروست مطّلع ومحیط است وبفلك بر شود واجرام‌را بشمرد ومساحت کند، وسیرها وحرکتهاءِ ایشان‌را اندر یابد، وهیچ حجاب مر اورا باز ندارد، وبگردِ دریاها وزمین اندر آید بی هیچ روزگاری وبی آنك هیچ رنجی بدو رسد ـ راهی نیست البتّه؛ از بهر آنك نفس ناطقه همی بدریا اندر شود وغرقه نشود وآتش مر اورا مطیع است ومر اورا نسوزد. واین اطّلاع

1 کنند: کنید A ‖ بداند: براند A ‖ 2 بداروهایی: بداروهاء A ‖ 5 قول: قولی A ‖ 6 مرجع: + آن A ‖ 7 ارسطاطالیس: ارستطالیس A رجوع بصفحهٔ ٦٧ سطر ١١ شود ‖ چیزهایی: چیز علی A ‖ 10–11 وگفت تأثیر ...: مقصود این است که بعقیدهٔ ارسطو تأثیر اجرام علوی سماوی منحصر است باجسام حیوان ونبات از جهت ترکیب ومزاج ونفس حیوانی که قائم بجسم است ونموّ وبالش اجساد. اما نفس ناطقهٔ عاقله در تحت تأثیر اجرام ـ یعنی اجرام علوی ـ نیست (همائی) ‖ 11 نفسهاء: نفسها A (تصحیح آقای همائی) ‖ نماء: نمای A (ایضاً) ‖ که بر: کبر A ‖ 14 باز: بار A

وسلطانی مر نفس ناطقه‌را ـ گفتند ـ بدانست کو جزوست از آن کلّ خويش، که افلاك وانجم وآنچ بزير ايشانست معلول اوست. وگفتند که چون نفس کلّی که آرايندهٔ فلك است، وفلك با آنچ بروست از اجرام عالی، کارکنان او اند، پس ممکن است ـ بل واجب است ـ که اين جزو ـ که نفس ناطقه است وجزو آن کلّ است ـ توانا باشد بر دفع کردن مضرّتهاء معلول کلّ خويش از جسد خويش که عنايت او بدان پيوسته است. وعنايت نفس جزوی بجسد بدانست که جسد خادم اوست وخانهٔ اوست ومرکب اوست.

IV.

اندر قول ارسطاليس

< اندر چهار قسم سخن >

بيت ۳۱ سخن چرا که چهار است: امر وباز ندا

سديگرش خبرست وچهارم استخبار؟

(۷۲) اين قول فيلسوف منطقی است ـ اعنی ارسطاليس ـ که گفت:

---

3 آرايندهٔ : از بنده A ‖ با آنچ : با لنج A ‖ 6 پيوسته است : سوستست A ‖ 7 بجسد : + بدان A ‖ 9 اندر : آنکار (!) A ‖ 11 سخن چرا ... : ازينجا تا آخر بند ۷٤ که به « دروغ باشد » ختم شود از صفحهٔ 23a ساقط است، ودر عنوان پس از « ارسطاليس »، کلمهٔ «راست» درشت نوشته شده، وسپس عبارت چنين آغاز شود « کوی باشد واگر سوای سرای (!) ان فلان باشد اين قضيت دروغ زن باشد وگفت دروغ وراست اندر سخن بدان اضافت راه يافت ... » وقسمت محذوف ودنبالهٔ آن (بند ۷۵ ببعد) در صفحات 62a — 63a آمده است، وچون پس از اتمام اين بخش بلا فاصله بيت ۳۲ آمده، بنابرين جای اصلی بيت ۳۱ وشرح آن همينجاست، ما بخش ساقطرا از صفحهٔ 62a و 62b درينجا نقل کرديم؛ ودنبالهٔ آنرا با مقايسهٔ صفحات 23a — 23b با 62b — 63a (که از اولی به Aa واز دومی به Ab تعبير آورده‌ايم) ترتيب داديم ‖ 13 اعنی : عن Ab

قول با بسیاری آن بچهار قسمت است. یکی امر، چنانك کسی مر کسی‌را گوید «چنین کن» و«چنان گوی» وجز آن؛ ودیگر استخبارست بغیر < یعنی > خبر پرسیدن، چنانك کسی‌را گوییم «چگونه بودی؟» و«کجا رفتی؟» وجز آن؛ وسه دیگر سؤال یعنی خواستنِ چیزی، چنانك کسی‌را گویی «مرا طعام ده» یا «شراب ده» یا جز آن؛ وچهارم خبرست که گوییم «چنین بود» ویا «چنین است» وجز آن. گروهی از منطقیان قسمی پنجم گفتند مر سخن‌را، وآن مسأله <را> گفتند چنانك کسی‌را گوییم «چگویی تو اندرین کار؟» وجز آن. ومقصودِ خداوندِ منطق ارسطالیس از تقسیم مر سخن‌را واظهار اقسام او آن بودست وهست، تا پدید آید اندر کدام قسم از اقسام سخن دروغ برود واندر کدام قسم نرود. آنگاه گفته است که اندر آن سه قسم که ازو یکی امرست ودیگر استخبار ویکی رغبت وسؤال هیچ دروغ نرود، از بهر آنك هر قسمی از آن سه قسم سخن بر یك چیز افتد که جز آن نباشد، چنانك چون گوید «بگوی» یا «بنشین»، این سخنان بر آن چیز افتند که امر برو باشد ودروغ اندر نیاید. واگر کسی گوید «چه گفتی؟»، «کجا باشی؟» اندرین نیز دروغ نیاید. واگر کسی چیزی خواهد، سخن بر آن چیز افتد، ازو دروغ اندر آن نیاید؛ تا درست کرد که دروغ اندر یك قسم افتد از اقسام سخن، وآن قسم خبرست. وغرض فیلسوف آن بوده است از وضع کتاب منطق، تا دروغ‌را

4 خواستن : خواستی Ab ‖ 5 گویی : گوی Ab ‖ 6 وجز آن : رجز از Ab ‖ 7 مسأله : مسئله Ab ‖ 9 آن بودست وهست : از جودت وهست وهست Ab ‖ 10 گفته است : گفت است Ab ‖ 13 که جز آن : کجران Ab ‖ 15 کسی : + را A

از راست بدین شریف صناعت پدید آرد <و> بنماید.

(۷۳) آنگاه فیلسوف ــ یعنی ارسطاطالیس ــ گفت: دروغ اندر خبر رَوَد از اقسام قول، وخبر بدو قسم است یکی استثناست ویکی حکم قطع، وآنچ استثنا باشد راست باشد وآنچ حکم بتّ باشد، همکن باشد یعنی میان راست ودروغ باشد. وخبر استثنا چنان باشد که کسی گوید «چو باران باشد گل باشد» و«چو دود باشد آتش باشد»، یعنی اگر باران وآتش نباشد گل ودود نباشد. وحکم بتّ آن باشد که کسی گوید «مردم دبیرست»، ومردم باشد که دبیر باشد ونیز باشد که دبیر نباشد.

(۷٤) آنگاه گفت: نامها همه مهمل است، یا اندر حدّ اثبات یا اندر حدّ نفی بیاید، وچو اندر حدّ نفی واثبات آمد، آنگاه یا دروغ باشد یا راست باشد. ومثال آن چنان نهاد که گفت: اگر کسی گوید «خانه» یا «سرای»، این نامی باشد مهمل که دروغ اندرین نیاید. واگر گوید «فلان است»، آن نیز مهمل باشد واز آن نه راست آید ونه دروغ است، وچون آن هر دورا جمع کند یا اندر حدّ اثبات یا اندر حدّ نفی، آنگاه این قولی باشد که برین راست ودروغ اندر آید، چنانك گوید «این سرای فلان است» وسرای‌را بفلان باز بندد، آنگاه از دو بیرون نباشد. اگر سرای فلان باشد، این قضیّه راست باشد. واگر سرای فلان نباشد، این قضیّه دروغ باشد.

3و5 خبر: جز Ab ‖ 4 استثنا: باستثنا Ab ‖ 7 حکم بت: حکم میت Ab. رجوع بأساس الاقتباس تألیف خواجه نصیر الدین طوسی مصحح آقای مدرس رضوی (انتشارات دانشگاه تهران شمارهٔ ۱۲ سال ۱۳۲٦) ص ٦٦ شود. ‖ 9 نامها: نامهاء Ab ‖ 15 که برین: کبرین Ab ‖ 17 راست باشد واگر ... دروغ باشد Ab: راست گوی باشد واگر سوای (سرای) سرای آن فلان باشد (نباشد ظ) <در> این قضیت دروغ زن باشد Aa

(۷۵) وگفت: دروغ وراست اندر سخن بدان اضافت راه یافت باثبات یا بنفی که گفت «سرای فلان است» ویا «سرای فلان نیست» وسخن راست اضافت واثباتِ چیزی باشد بچیزی کآن مر اورا باشد، یا نفی کردن چیزی باشد از چیزی که آن مر اورا نباشد؛ واین دو قضیّت راست باشد بی هیچ دروغی. ودروغ آن باشد که اثبات کرده شود چیزی مر چیزی‌را که آن مر [23b] اورا نباشد، چنانك کسی گوید «آتش سرد است»، یا گوید «آتش گرم نیست» واین نفی چیزی باشد از چیزی کآن چیز مر اوراست، چنانك گرمی مر آتش‌راست؛ واین دروغ باشد. این سخن فلاسفه اُست اندر اقسام سخن، وممکنی دروغ اندر یك قسم ازین اقسام، بیرون از آن دیگر قسمها. این مقدار از سخن فیلسوف منطقی یاد کردیم از بهر جدایی اقسام سخن بر چهار قسم، که این مرد سؤال از آن کرده است؛ ودانستن که چگونه سخن بچهار قسم است؛ وغرض ازین تقسیم چیست، فریضه‌ترست از پرسیدن که چرا سخن بچهار قسم است. وبشرح اقسام دیگر مشغول نشدیم از سخن، تا از غرض فرو نمانیم.

3 بچیزی کان مر اورا باشد Aa : — Ab ‖ یا نفی Aa : ما بنفی Ab ‖ **4** که آن Aa : که Ab ‖ قضیت : قصیت Aa قضیه Ab ‖ **5** که اثبات : کاثبات Aa کی اثبات Ab ‖ **6** که آن Aa : کان Ab ‖ آتش Aa : کاتش Ab ‖ **7** نفی Ab : نفس Aa ‖ کان چیز Ab : — Aa ‖ **8** آتش Ab : آتشی Aa ‖ این دروغ باشد Aa : این سخن دروغ نباشد (!) Ab ‖ **9** اندر اقسام Aa : از اقسام Ab ‖ ممکنی Aa : ممکن و Ab ‖ **10** مقدار از Aa : مقداران Ab ‖ **11** جدایی Ab : — Aa ‖ که این : کین Aa کی این Ab ‖ **12** بچهار قسم است : بچهار قسمت Aa بچهار قسمتست Ab ‖ **13** فریضه‌ترست Aa : مر بصیرت (!) Ab ‖ سخن بچهار قسم است : بچهار قسمت Aa جرا جهار قسم است Ab ‖ وبشرح Aa : وشرح Ab ‖ **14** از سخن Aa : ازین سخن Ab ‖ فرو نمانیم Aa : باز نمانیم Ab، در Ab مطلب بدینجا ختم شود وسپس ابیات ۳۷–۳۹ ثبت وشرح شده است.

(۷٦) امّا جواب اهل تأويل ـ عليهم السّلام ـ مر آنكس‌را ـ كه گويد كه چرا سخن بچهار قسم است ونخست از آن اقسام امرست وديگر نداست وسديگر خبرست وچهارم استخبارست ِچنين كه اندرين بيت اين مرد گفته است ـ كز جملهٔ متعلّقان بذيل دين حقّ بودست ، آنست كه گفتند: وجود عالم با آنچ اندروست بأمر خدايست وآن‌<را> ابداع گفتند كه آن يك سخن بود بدو حرف وآن‌را « كُن » گفتند. ومعنى اين قول آن بود كز امرِ بارى عقل اوّل پديد آمد كه امر بدو متّحد شد واين بمثل سخنى گشت بدو حرف كه خود عالم با هرچ اندروست ، از آن دو حرف < پديد آمد > ، چنانك خدا گفت: قوله « انّما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون. » ونفس كلّى از عقل كلّى بقوّت امر بارى سبحانه منبعث شد ، وگفتند : كاف بمثل عقل كلّى بود ونون بمثل نفس كلّى آمد مر بودشِ عالم‌را ودليل بر درستى اين معنى دعوى از شخص مردم گرفتند كه اندرو نفس سخن گوى وعقل مميّز حاصل شد ، وچو امر خداى تعالى بآخر بسخن خداى سبحانه سوى مردم آمد ـ چنانك گفت : اى مردمان بترسيد از خداى‌تان ، بدين آيت : قوله « يا ايّها النّاس اتّقوا ربّكم » ـ اين آخرين موجود مارا گواهى داد ودليل شد بر آنك آغاز وجود امر بود وسخن بود. آن « كُن » بود كه هم امر است وهم سخن است بل قول است چنانك [24a]

2 قسم است : قسمت A ‖ 3 چهارم : چهار A ‖ بيت : ترتيب A ‖ 3–4 گفته است : كفت است A ‖ 4 بذيل : بحال A ‖ 5 با آنچ : بانج A ‖ يك سخن : + يك A ‖ 7 متحد شد : متجرا شد A ، رجوع بصفحهٔ ۷۸ سطر ۳ شود ‖ 9 سورهٔ ۱٦ (النحل) آيهٔ ٤٢ ‖ 10 عقل كلى : عقلى كلى A ‖ 11 بودش : بودشى A ‖ 14 بترسيد : بترسد A ‖ 15 يا ايها : يا ءيها A ‖ آخرين : اخرى A ‖ 16 گواهى : گواى A

نخست امر بود ــ وآن سخنی بود ــ بآخر نیز مردم سخن گوی وامر پذیر آمد.

(۷۷) پس گوییم اندر جواب این بیت که نخست از اقسام سخن امر بوده است وامر از سخن بمنزلت عقل اوّل است که امر باری بدو متّحدست وکتاب خدای‌را اصل اوست، بل کتاب خدای بحقّ خود جوهرِ عقل است که بودنیها همه اندر ذات او < بمنزلهٔ > تخمست، واطّلاع عقل بر چیزها بر درستیِ این قول که همی گوییم عقل همه چیزست، گواست. ودیگر قسم از سخن ندا آمد که چون بأمر اوّل سخن پذیر پدید آمد، مر اورا ببایست گفتن که «این سخن پذیر!» تا آگاه شود که با او گفتنی است، ومنزلت ندا از اقسام سخن مر نفس کلّی‌راست، چنانك منزلت امر از اقسام سخن مر عقل کلّی‌راست، وسه دیگر قسم از اقسام <سخن> خبر آمد که او محتمل آمد < راست > ودروغ‌را. ومنزلت خبر از اقسام سخن مر رسول خدای‌را بود ــ صلّی الله علیه < وآله > ــ که او رسول بود ونبیّ خبر دهنده باشد، واو علیه السّلام خبر داد مر خلق‌را از خدای تعالی، بدانچ اندر کتاب کریم عزیز مسطور است؛ وز بهر آنك رسول علیه السّلام میانجی بوَد میانِ عالمِ لطیف ومیانِ عالمِ کثیف، که سخن او از خدای بخلق یك رویه نشایست بودن، بهری‌را ازو محکم واجب آمد چو اجسام، وبهری متشابه واجب آمد چو ارواح تا از محکم بر متشابه دلیل تواند گرفتن، ومَثَلها اندر کتاب بر مثال اجساد اند،

1 بآخر : باجر A ‖ 2 که نخست : کنجست A ‖ سخن : + امر بدانست نخست سخنی A مکرر ‖ 5 ذات : ذلت A ‖ تخمست A : شاید «مخمرست» ‖ 7 ندا آمد : بذان اند(!) A ‖ 9 ندا : مرا A ‖ 10 خبر آمد : خبراند A ‖ 11 محتمل آمد : مجتهد آمد A ‖ 13 علیه السلام : علیهم السلام (!) A ‖ عزیز : عز A ‖ 15 میان عالم کثیف : بیان عالم کشف A ‖ 16 محکم واجب آمد : محکم واجب اند A ‖ 17 اجساد اند : اجساد داند A

ومعانی بر مثال ارواح، چنانك مردمرا آفرینش برین بود وآفرینش مردم نیکوتر آفرینش بود، چنانك خدای گفت: قوله تعالی «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم.» وکتاب خدای تعالی نیز بنیکوتر عبارتی ولطیف‌تر تألیفی آمد، چنانك گفت: قوله «الله نزّل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً مثانی تقشعرّ منه جلود الّذین یخشون ربّهم ثمّ تلین جلودهم وقلوبهم الی ذکر الله ذلك هدی الله یهدی به من یشاء ومن یضلّل الله فما له من هاد.» گفت: خدای فرو فرستاد نیکوتر حدیثی، کتابی مانند یکدیگر [24b] جفتگان ـ یعنی مثل وممثول وظاهر وباطن چو تن وجان ـ که بدان پوستهاء ترسکاران بر تن بلرزد ـ یعنی چو اندرو مثلهاء شگفت بینند ـ آنگاه باز نرم شود پوستها ودلهاء ایشان سوی ذکر خدای تعالی ـ یعنی چو تأویل آن مثلهارا بیابند دلهاشان قرار گیرد وبپرسند که آنچ بظاهر تشبیه است بباطن راست نیست، ـ وآنکه گفت آنست راهِ راستِ خدای ـ یعنی تأویل است راهِ راست ـ وبدو راه نماید هر کرا خواهد، وهر که ‹را› خدای راه گم کند مر اورا کس راه نتواند نمودن ـ یعنی ‹آن› که از بلاء خدای تأویل مثلهاء کتاب نجوید ونشنود، مر اورا کسی راه نتواند نمودن.

(٧٨) پس چو کتاب خدای بر متشابه آمد، واختلاف اندر تفاسیر آن بر اشباه آن گواست، وکتاب بر خبر بود وخداوند خبر رسول خدای بوَد، چنانك خدا گفت: خبر ده بندگان مرا که من غفور ورحیم ام، وعذاب

2–3 سورة ٩٥ (التین) آیة ٤ ‖ 3 نیز: بنیز A ‖ لطیف‌تر: لطیف A ‖ 4–6 سورة ٣٩ (الزمر) آیة ٢٤ ‖ 5 منه: فیه A ‖ 8 ممثول: ممتول A ‖ که بدان: که آن A ‖ 9 شگفت بینند: شکفتن بیند A ‖ 10 ذکر: دیگر A

من عذابی دردناك است، بدین آیت : قوله «نبّئ عبادی انّی انا الغفور الرّحیم وانّ عذابی هو العذاب الألیم.» پس درست کردیم که سوّم قسم از چهار اقسام سخن چرا خبر است، از بهر آنك رسول نیز سوّم اصل است از چهار اصل دین.

(۷۹) وچهارم قسم از اقسام سخن استخبار آمد، یعنی بر رسیدن که چون وچرا واجب است از آنچ شنوند، واستخبار سپس از خبر، پرسیدن باشد از آنچ خبر بر آن مشتمل است. واین منزلت مر خداوندِ تأویل‌را بوَد، که خلق‌را استخبار ازو بایست کردن از هرچ اندر کتابست از امثال ورموز ومتشابه، تا از ظلمات مثلها بنور تأویل بیرون آیند، چنانك خدای گفت : قوله «الله ولیّ الذّین آمنوا یخرجهم من الظّلمات الی النّور.» ولیّ مومنان وحی رسول بود بقول خدای تعالی که گفت : قوله «انّما ولیّکم الله ورسوله والذّین آمنوا <الذّین> یقیمون الصّلوة ویؤتون الزّکوة وهم راکعون.» وبر تصحیح وتثبیت ولایت او علیه السّلام بآغاز این کتاب بتمامی سخن گفته ایم. پس درست کردیم که چرا قسم چهارم از اقسام سخن استخبار آمد، چنانك استخبار چهارم قسم است از اقسام سخن، خداوندِ تأویل نیز چهارم اصل است [25a] از اصول دین حقّ، وظاهر کردیم که سخن خدای تعالی بدین چهار میانجی رسیده است بعقلاءِ خلق، از بهر آنست که اقسام سخن چهار است والحمد لله ربّ العالمین وصلّی الله علی نبیّه محمّد وآله وصحبه اجمعین.

1–2 سورة ۱۵ (الحجر) آیة ٤۹ و۵۰ ‖ 5 از آنچ : آنچ A ‖ 9 سورة ۲ (البقرة) آیة ۲۵۷ ‖ 10–11 سورة ۵ (المائدة) آیة ٦۰ ‖ 12–13 وبر تصحیح ... سخن گفته ایم : محتمل است مؤلف در تشریح بیت سوم قصیده شرحی درین باب آورده بوده که از نسخهٔ ما ساقط است ‖ 15 تعالی : تعارا A

V.

< اندر هیئت وخاصّه ورسم وحدّ >

بیت ۳۲ زحال هیئت وز خاصه وز رسم وز حدّ

خبر چه داری وچه شنیده‌ای؟ بگوی وبیار

(۸۰) اندرین بیت چهار سؤال است: یکی از هیئت، دیگر از خاصّه، وسه دیگر از رسم، وچهارم از حدّ؛ واین همه سؤالهاءِ منطقیانه است واین نامهاست نهادهٔ ارسطاطالیس خداوند منطق، واکنون اهل این شریف صناعت مر این نامهارا کار همی بندد، مر تمامی صناعت خویش‌را، چنانك اهل صناعت نحورا نیز نامهاست اندر آن صناعت، وتعلیم آن مر متعلّمان‌را از رفع ونصب وجرّ وجزم وجز آن، واهل صناعت عروض‌را اندر آن صناعت نیز نامهاست. مر ارکان‌را وبحرهاءِ شعررا چو طویل ومدید وبسیط وجز آن، وچو سبب ووتد مجموع ووتد مقرون وجز آن. وغرض این مرد ازین مسائل، اظهار معرفت خویش بودست بعلم منطق، که آن قوی‌تر آلتی است مر اطّلاع‌را بر علم توحید، که آن عظیم‌تر وواجب‌تر علمی است، وما پیش ازین بر شرح هیئت سخن گفته ایم بآغاز شرح این قصیده، واکنون < در > هر یکی ازین چهار سؤال بر حسب کفایت سخن گوییم:

(۸۱) امّا هیئت آنست که اشخاص بدان از یکدیگر جداست، خاصّه

7 ارسطاطالیس : ارستطالیس A ‖ 8 و 9 صناعت : صناعات A ‖ 9 وتعلیم آن مر متعلمان‌را A : شاید « مر تعلیم متعلمان‌را » ‖ 10 از رفع : ازفع A ‖ وجر وجزم : وجزم وهم A ‖ 11 مر ارکانرا : مر شخانرا (؟) A ‖ 15 وما پیش ازین ... سخن گفته ایم : مولف در تشریح بیت اول قصیده از «هیئت» بحث کرده است ولی آن از نسخهٔ ما ساقط است وشاید از نسخهٔ اساس کاتب نیز ساقط بوده است

اندر مردم، با آنك بصورت همه یکی اند، چنانك زید وعمرو با آنك هر دو بر صورت مردم اند بهیئتهاءِ مختلف که یافته اند از یکدیگر جدا اند، واندرین حکمتی عظیم است، چه اگر این هیئتهاءِ مختلف نبودی، وهمهٔ مردم بریك هیئت بودندی، چنانك بمثل دامان اند، شرّهاءِ بسیار بودی بمیان مردم. پس تقدیر عزیز علیم چنان رفت که مر ایشان‌را بهیئت از یکدیگر جدا کرد، تا بشناسند یکدیگررا، با آنك همه بیك [25b] صورت اند، چنانك گفت: قوله «یا ایّها النّاس انّا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوبًا وقبائل لتعارفوا.» وپیش ازین گفتم واکنون نیز می گویم که علّت این اختلاف هیئتها باتّفاقِ صورت میان مردم، نخست آنست که نوع‌را صورتی ابداعی است ومر شخص‌هارا صورت تولیدی است، اعنی نخست از هر نوع جفتی نر وماده بوده است، از مردم وجز مردم جفتان ابداعی بی زایش از آن صورت ابداعی اندر آمده است بعالم، وعقل بضرورت مقرّ است بجفتان ابداعی بی زایش. و <از> حجّت‌هاءِ عقلی بر اثباتِ جفتِ ابداعی بخاصّه از مردم، یکی آنست که امروز همی بینیم که از مردم یکی آنست که مر اورا فرزند است واو خود فرزند کسی است، این واسطهٔ مردست اندر تولید؛ ودیگر آنست از مردم کو فرزند کسی است ولیکن مر اورا فرزند نیست، واین آخر مردست اندر تولید. پس <از> تقسیم عقلی لازم آمد: جفتی

---

1 زید وعمرو : زید از عمرو A ‖ 4 دامان اند (؟) : واعازاند A ‖ 5 مر ایشانرا : مرایشان A ‖ 6 بشناسند : بشناںد A ‖ 7–8 سورهٔ ٤٩ (الحجرات) آیهٔ ١٣ ‖ 9 نوع : نورع A ‖ 10 شخص‌هارا : شخصهاء A ‖ تولیدی : تولید A ‖ 12 صورت ابداعی : جفتان ابداعی A کاتب دو کلمه‌را تکرار کرده است ‖ 14 بینیم : بینم A ‖ 15 کسی : کس. رجوع بسطر بعد شود

که ایشان فرزند کس نبودند ومر ایشان‌را فرزند بود، واین آغاز مردم باشد اندر تولید، واین جفت که ما یاد کردیم آنست که مر ایشان‌را همی آدم وحوّا گویند، واین قاعدهٔ دینی بر حدّی منطقی است چنین که گفتیم، که این‌را ردّ نیست البتّه.

(۸۲) وگروهی از فلاسفه گفته اند که مردم ابداعی یك جفت بیش بوده است وبابداع مقرّند، وهر عاقلی بداند که چون این فرزند که مادر وپدر دارد وفرزند ندارد، آخر زایش است، آن جفت که اوّل مردم درین < عالم > باشند که فرزند < دارند> ومادر وپدر ندارند، بخلاف این فرزند باز پسین که مر اوراست. پس مر آن جفت ابداعی صورت ابداعی بوده است وابداع از حال نگردد، بدین سبب صورتها همه همان است ومر آن جفت ابداعی‌را انبذقلس الحکیم «انسان کلّی» گفتست باقی وابدی، وچو این اشخاص تولیدند هیئتهاء دیگر آمده است، وهم بدین سبب اشخاصِ مردم کمتر وبیشتر همی شود ونوع هرگز کم وبیش نشود. ودیگر حجّت‌ها بر اختلاف هیئتها وسبب ایجاب آن از اختلاف مادّتها ومکانها وزمانهاء کلّی وجزوی پیش ازین گفته‌ایم، [26a] آنرا بتکرار نگوییم تا کتاب دراز نشود.

(۸۳) امّا خاصّه نامیست از پنج نام که اندر صناعت منطق رونده است اعنی: جنس ونوع وفصل وخاصّه وعرض. معنی خاصّه چیزیست که بدان چیز نوعی از دیگر انواع جنس خویش جدا شود کآن چیز مر آن نوع‌را خاصّه

5 گروهی از : کروهی او A ‖ 6 بداند : براند A ‖ 7 آن جفت : ولهب (!) A ‖ درین : درتن A ‖ 9 بازپسین : با زیستن A ‖ صورت : + صورت A ‖ 11 انبذقلس : ابیدقلیس A ‖ 12 تولیدند A : شاید « تولیدی اند » — یا « مولدند » ‖ 14 آن از : از آن A ‖ 15 پیش ازین گفته ایم : رجوع بحاشیهٔ مربوط بسطر ۱۵ صفحهٔ ۸۱ شود.

باشد، وخاصّه بر دو روی باشد: یکی آن باشد که اندر نوع باشد بجملگی وبهر وقتی، چنانك خنده مردم‌را خاصّه است از جملگی حیوان وهمهٔ مردم‌را هست وبهر وقتی هست. ودیگر آنست که اندر جملگی نوع مردم هست ولیکن بهر وقتی نیست، وآن سپید شدن موی است که مردم‌را خاصّه است، ولیکن جز بوقت پیری نیست. وسیّم خاصّه‌ئی نیز هست مردم‌را، ولیکن آن خاصّه اندر همهٔ مردم نیست چو گریه چشمی که این مردم‌راست خاصّه، و لیکن چو همهٔ مردم را نیست، این < را > منطقیان از اعراض لازم نهادند. از خاصّه‌ئی که مردم‌را هست ولیکن دیگر حیوان‌را با او اندر آن شرکت است، بدو پای رفتن است که مرغ نیز بدو پای رود.

(٨٤) وامّا رسم لفظی کوتاه باشد که گفته شود بر چیزی کآن لفظ مر آن چیزرا از دیگر چیزی جدا کند، وآن لفظ دلیل باشد بر ذات آن چیز بعرض، ورسم‌را از جنسِ چیز گیرند وز خاصّهٔ او، چنانك گوییم رسم مردم آنست که او زندهٔ خندنده است یا زندهٔ گرینده چشم. پس زنده، رسم او باشد گرفته از جنسِ او کآن حیوان است، وخندیدن آنست که مردم‌را خاصّه است، واین رسم باشد مردم‌را؛ ورسم بحدّ نزدیکست مگر آنکه رسم‌را خاصیّت آنست که بوهم اورا بر شاید گرفتن، بی آنك آن چیز که رسم مر اورا باشد، بر خیزد؛ چنانك گریه چشمی‌را بوهم بر توان گرفتن از مردم، بی آنك مردم بر خیزد. فرق اینست میان رسمِ وحدّ.

2 حیوان: حیران A ‖ 6 و 17 گریه چشمی: کربه جسمی A ‖ 11 چیزرا: حیزی‌را A ‖ دلیل: + دلیل A ‖ 12 وز: ور A ‖ 13 یا زندهٔ گرینده چشم: مازندهٔ کرنیده جسم A ‖ 15–16 مگر آنکه: مکر آنست که A « آنست » مکررست ‖ 18 بر خیزد: خیرد A

(۸۵) واّما حدّ قولی است که گفته شود بر چیزی، چنانك مر آن چیزرا آن حدّ گرد بگیرد تا نه چیزی اندر < او > بیفزاید، ونه چیزی از وی بیرون شود، بر آن مثال که زمینی‌را از دیگر زمینها بحدّ جدا کنند، [26b] ومر حدّرا منطقیان حدّ نهایت نهاده اند بدانچ گفتند: حدّ هر چیزی قولی است محدود کننده بر شناختِ چیزها بحقیقت. وگفتند که حدّ قولی است که بر چیزی گفته شود < که > از افزونی آن محدود نقصان کند، واگر از آن قول چیزی نقصان کرده شود آن نقصان بر آن محدود بیفزاید، ومثال این چنان باشد که حدّ مردم آنست که گوییم: زنده ایست سخن گویِ میرنده. اکنون اگر برین حدّ چیزی بیفزاییم چنانك گوییم: مردم زنده ایست میرندهٔ نویسنده، برین که اندر مردم نویسنده‌را بیفزودیم، بسیاری از مردم کم شود، از بهر آنك مر نا نویسندگان‌را بدین سخن از حدّ مردمی بیرون کرده باشیم. پس اگر ازین حدّ منطقی که مردم‌راست چیزی کم کنیم وگوییم: مردم زنده ایست میرنده، مر همهٔ حیوانات‌را از ستور ومرغ وجز آن مردم گفته باشیم، چون سخنگوی از حدّ او < کم > بکنیم.

(۸۶) اینست جواب این سؤالات که این مرد کرده است اندرین بیت که یاد کردیم. واهل تأیید گفتند مردم‌را هفت خصلت ستوده بباید تا مر اورا حکیم شاید خواندن: نخست آنك فعلش بحکم باشد، ودیگر آنك صنعتش

2 تا: یا A ‖ 3 کنند: کندA ‖ 4 حد نهایت: حدی نهایت A ‖ گفتند حد: گفتند حدی A ‖ 5 محدود: موجود A ‖ 6 افزونی آن: افزونی از آن A ‖ 8و10و13 زنده ایست: زنده است A ‖ 10 نویسنده: نویسندA ‖ بیفزودیم: بیفزودم A ‖ 11 نا نویسندگان‌را: تا نویسنده‌کان‌را A ‖ 12 مردمی: مردی A ‖ ازین: این A ‖ 14 باشیم: باشم A ‖ 15 اینست: +و A ‖ 16 بباید: بیاید A ‖ تا مر اورا: امر اورا A ‖ 17 خواندن: + و A ‖ دیگر آنك: دیگر آنکس A

بی عیب باشد، وسه دیگر آنك سخنانش راست باشد، وچهارم آنك خویهایش نیکو باشد، وپنجم آنك تدبیرش درست باشد، وششم آنك کارهاش پاکیزه باشد، وهفتم آنك علمش حقیقت باشد.

(٨٧) واکنون خواهیم کزین جایگاه از حقایقِ چیزها طرفی یاد کنیم، از بهر آنك چیزهارا بحقیقت از حدّهاء آنها توان شناختن، وسخن ما بدین جای ازین کتاب جواب حدّ ورسم است مرین مردرا ــ که ما بشرح جواب سؤالات او مشغولیم ــ ونیز جایی دیده ایم از قول این مرد ــ اعنی ابو الهیثم الجرجانی ــ سخنانی بر بعض ازین معانی، واین حقایق‌را که یاد کنیم نسبت بخازن علم حقیقی است علیه السّلام، وما آنچ گوییم اندر هدایتِ اهلِ استهدا بفرمان ودستوری او گوییم [27a].

(٨٨) پس گوییم که شناخت مر چیزهارا بحقیقتْ بشناختِ حدودِ آن چیزها باشد، از بهر آنك چیزها همه بدو نوع است وبیش نیست اعنی یا بسایط است یا مرکّبات است، ومرکّبات‌را بحقیقت آنگاه توان شناختن که آن چیزها که ترکیب مرکّب از آن باشد، شناخته شود، وبسایط‌را بدان توان شناختن که صفتهاء خاصّ آن شناخته شود یکان یکان. ومثال آن از مرکّبات چنان است که گوییم: اگر کسی گوید حقیقت «گِل» چیست؟

1 آنك سخنانش: اندر سخنانش A ‖ 4 طرفی: طرىق A ‖ 5 چیزهارا: چیزها A ‖ بحقیقت: محقیق A ‖ آنها: آن A ‖ 6 جواب: + و A ‖ 8 الجرجانی: الجورانی A ‖ 10 او گویم: + بس کویم اندر هدایت اهل استهدا بفرمان ودستوری او کویم A مکررست ‖ 11 حدود: حدحدود A ‖ 12 نیست: بست A ‖ 13 یا: تا A ‖ مرکبات است: مرکبانست A ‖ 14 که آن: که از A ‖ چیزها: چیزهارا A ‖ ترکیب: + از A ‖ 15 خاص آن: خاص آن‌را A ‖ 15–16 مثال آن: + آن A ‖ 16 چنان است: چنان اند A

گوییم : آب < با > خاك آمیختست . اگر گوید : حقیقت «سکنگبین» چیست ؟ گوییم : سرکه است با انگبین آمیخته . اگر گوید : حقیقت « تخت » چیست ؟ گوییم : چوبست با صورت تخت یکی شده ، وهمچنین حدّ « حیوان » نفس است بجسد مقرون شده .

(۸۹) وامّا بسایطرا که آن مبدع است ومرکّب نیست از چیزهاء دیگر ، حقایق آنرا از صفات خاصّ آن توان یافتن ، ومثال این چنان باشد ، اگر کسی گوید : حقیقت «هیولی» چیست ؟ گوییم : جوهری بسیط است پذیرای صورت . اگر گوید : حقیقت «صورت» چیست ؟ گوییم : صورتِ هر چیزی آنست که هستی آن چیز بدانست . اگر گوید : «جوهر» چیست ؟ گوییم : چیزی است بذات خویش قایم وپذیرای صفات متضادّ . اگر گوید : حقیقت «صفت» چیست ؟ گوییم : صفت عَرَضی است که اندر جوهر فرود آید ، ونه از جوهر باشد . اگر گوید : حقیقت «چیز» چیست ، یعنی نام چیز بر چه افتد ؟ گوییم : بر آن معنی افتد نام چیز که ممکن باشد اورا دانستن ، وزو خبر دادن . اگر گوید : حقیقت « موجود » چیست ؟ گوییم که موجود آنست که یا حاسّتی از پنج حاسّت مر اورا اندر یابد ، یا وهم مر اورا تصوّر کند ، یا چیزی

4 بجسد : بحسد A ‖ 6 مثال این : مثال ىن A ‖ 7 حقیقت هیولی ... : رجوع شود برسالهٔ ملخص کتاب حاضر در پایان دیوان ناصر خسرو چاپ تهران ، مطبعهٔ مجلس سال ۱۳۰۴ — ۱۳۰۷ ص ۵۷۷ (در اینجا بعلامت R مشخص است) ‖ 8 حقیقت صورت A : حد صورت R ‖ 10 پذیرای R : بذایراه A ‖ متضاد A : مضاد R ‖ 11 عرضی R : غرضی A ‖ نه از جوهر باشد A : نه از جوهر فزوده باشد R ‖ 13 وزو A : وازو R ‖ 14—15 حاستی از پنج حاست : حاستی از ىنج حایسترا A یك جانب از پنج جانب R ‖ 15 اندر یابد R : اندر ایذ A ‖ یا وهم A : تا فهم R

برو دلیل کند. اگر گوید: «وجود» چیست؟ گوییم: آنك نام او هستست. اگر گوید: «عدم» چیست؟ گوییم: آنك نام او نیستست. اگر گوید: حقیقت «قدیم» چیست؟ گوییم: آنك نیستی او ممکن نباشد. اگر گوید: حقیقت «مُحدَث» چیست؟ گوییم: آنچ دیگری سازنده باشد مر اورا. اگر گوید: حقیقت «علّت» چیست؟ گوییم: [27b] آنچ او سببِ بودشِ چیزی دیگر باشد، چنانك آفتاب علّت روز است، که بودش روزرا سببْ اوست. اگر گوید: حقیقت «معلول» چیست؟ < گوییم > : آنچ وجود اورا سببی باشد، او معلول باشد. اگر < گوید > : حدّ «علم» چیست؟ گوییم: علم تصوّریست از ما مر چیزیرا بحقیقت آن. اگر گوید: حدّ «دانا» چیست؟ گوییم: دانا آنست که مر چیزیرا بحقیقت او تصوّر کند. اگر گوید: «زنده» چیست؟ گوییم: آنك ازو فعلها آید، زنده است. اگر گوید: حقیقت «حیوان» چیست؟ گوییم: هر جسدی که با نفس مقرون است حیوان است. اگر گوید: حدّ «قادر» چیست؟ گوییم: آنك هر گه که خواهد فعل کند او قادر است. اگر گوید: «فعل» چیست؟ گوییم: اثری است ازفاعل اندر مفعول، یا اثر کننده اندر اثر پذیر. اگر گوید: «خواست» چیست؟ گوییم: اشارتی وهمی است میان دو کار که بخلاف یکدیگر باشند وبودش آن ممکن باشد. اگر گوید: «خدا» چیست؟ گوییم: او آنست که همه اوست، ومسبّب هر موجودی اوست، وکردن چیز نه

1 هستست : هست A ‖ R ‖ 2 نیستست : نیست A ‖ R ‖ 4 سازنده : بساینده A ، در R نیست ‖ 5 سبب بودش : بسبب خودش (!) A ، در R نیامده ‖ 8 تصوریست : تصویریست A ، در R نیست ‖ 11 حیوان : جواب A ‖ 12 حیوان است : حیران است A ‖ 13 خواهد : + که A ‖ 14 اثری است : اثریست A ‖ اثر کننده اندر اثر پذیر : اثر کنند اندر اثر بدیرا A ‖ 16 بودش : بوزش A

از چیز، فعل اوست، و آغاز کننده وتمام کنندهٔ چیز ها اوست، بر اندازهٔ قبول هر چیزی مر تمامی خویش‌را. اگر گوید: «توانای بر پدید آوردن فعل» < کیست؟ گوییم: ... > اگر گوید: حدّ «صنعت» چیست؟ گوییم: نهادن صورت اندر هیولی. اگر گوید: «صانع» کدامست؟ گوییم: آنك صورت‌را از قوّت بیرون آرد ومر آن‌را اندر هیولی نهد، چنانك درودگر صانع < است که> صورت تخت‌را از حدّ قوّت بیرون آرد واندر هیولی وچوب پوشدش وجز آن از صنایع دیگر. اگر گوید: «مصنوع» چیست؟ گوییم: آنك مرکّب است از هیولی وصورتْ مصنوع است. اگر گوید: «عقل فعّال» چیست؟ گوییم: او نخستین مبدَعی است که خدای اورا ابداع کرده است، وآن جوهریست بسیط ونورانی که صورت همهٔ چیزها اندروست. اگر گوید: «نفس» چیست؟ گوییم: جوهریست بسیط [28a] وروحانی وزنده است بذات وداناست بقوّت، فاعل است بطبع، واو صورتی است از صورتهاءِ عقل فعّال. اگر گوید: حدّ «جنس طبیعی» چیست؟ گوییم: جماعتی است که صورتهاشان مختلف است وهمه بر یك معنی اند، چو حیوان وستور ومرغ ومردم بصورتهاءِ مختلف وهمه زندگان اند. اگر گوید حدّ «نوع طبیعی» چیست؟ گوییم: یك صورت است اندر اشخاص بسیار. اگر گوید: حدّ «شخص» چیست؟ گوییم: هرچ

1 آغاز کننده: آغاز کنند A ‖ 2 اگر گوید ...: احتمال میرود که جای این جمله در سطر ۱۳ صفحهٔ قبل پس از « او قادر است » باشد ‖ 5 درودگر: + که A ‖ < است که >: + صورت تخت‌را اندر هیولی نهد چنانك درودگر که صانع A تکرار جملهٔ قبل ‖ 7 صنایع: صانع A ‖ 8 فعال: فعالی A ‖ 12 واو: راو A ‖ 13 جنس طبیعی چیست: جس جیست طبیعی A ‖ 14 بر یك: بر یر ملك A ‖ حیوان: + و A ‖ مردم: مردست A ‖ 16 شخص: شخصی A

آن بیك بخش است واشارت برو افتد شخص است. اگر گوید: حدّ «فصل منطقی» چیست؟ گوییم: سخنی است که گفته شود در بسیاری که مختلف باشند بانواع، اندر جواب «کدام»، چنانك چون کسی گوید: حیوان، پس گویندش: کدام حیوان؟ او گوید: پرنده. این فصلی باشد که بدو پرّنده از جملگی جانوران جدا شود، وپرنده نیز بسیار نوع‌هاست از عقاب وکبك وزاغ وگنجشك وجز آن. اگر گوید: «عرض» چیست؟ گوییم: حدّ عرض چیزیست که اندر چیزی باشد که چو از آن چیز بیرون شود آن چیز باطل نشود، چنانك سیاهی اندر موی عرض است؛ اگر سیاهی ازو بر خیزد<و>سپید شود، موی باطل نشود. اگر گوید: حدّ «نور» چیست؟ گوییم: جوهری بسیط است که مر اورا همی بدو بینند وچیزهارا هم بدو بینند. اگر گوید: «ظلمت» چیست؟ گوییم: ظلمت نیستی نور است. اگر گوید: حدّ «روز» چیست؟ گوییم: حاضری آفتاب کز عالم جانب آفتاب روز است. اگر گوید: حدّ «شب» چیست؟ گوییم: سایهٔ زمین است. اگر گوید: «فلك» چیست؟ گوییم: جسمی محیط است بر عالم. اگر گوید: «عالم» چیست؟ گوییم: جملگی آنچ در میان فلك <است> عالم است. اگر گوید: حدّ «ستاره» چیست؟ گوییم: جسمی نورانی است گِرد با نور فشرده. اگر گوید: «آتش» چیست؟ گوییم: جسم روان است بِگردِ زمین. اگر گوید: «زمین» چیست؟ گوییم: درشتر جسمی است اندر مرکز عالم ایستاده. اگر گوید: «زمان»

1 بخش است (؟): نحسست A ‖ 2 در: ور A ‖ 3 پس: + بس A ‖ 4 پرنده: برند A ‖ 5 شود: شوند A ‖ 7 آن: از A ‖ 10 گوید: کویند A ‖ 16 فشرده: فسرده A

چیست ؟ [28b] گوییم : عدد حرکات فلك است نزدیك فلاسفه. وگروهی گفتند: بل زمان مدّتی است بحرکت فلك شمرده وپیموده. اگر گوید: «مکان» چیست؟ گوییم: نهایت جسم است. اگر گوید: «حرارت» چیست؟ گوییم: فشردگی جزوهاء هیولی است. اگر گوید: «خشکی» چیست؟ گوییم: فراز آمدگی اجزاء هیولی است. اگر گوید: حدّ «تری» چیست؟ گوییم: بخاریست با چگونگی کز جسمهاء معدنی ونباتی وحیوانی بیرون آید. اگر گوید: حدّ «بانگ» چیست؟ گوییم: بانگ جز از بیرون جستن هوا بمیان دو جسم کز یکدیگر مفاجا جدا شوند، حاصل نشود؛ چنانك سنگی‌را که بسنگی بر زنند تا سنگی بخودی خویش بشکافد وهوا بمیان او اندر جهد.

(۹۰) اگر گوید: «حرکت» چندست؟ گوییم: حرکت شش نوع است یکی بکون ویکی بفساد وسه دیگر بزیادت وچهارم بنقصان وپنجم باستحالت وششم از جایی بجایی.

امّا کون بیرون شدن چیزیست از عدم سوی وجود، وفساد باز شدن چیزیست از وجود سوی عدم. ونیز گفتند که کون پذیرفتن هیولی است مر صورتی شریف‌را وپوشیدن مر صورتی خسیس‌را. اگر گوید: «زیادت» چیست؟ گوییم: دور شدن نهایت چیزیست از مرکز خویش، و«نقصان» باز گشتن آن که دور شده است بسوی مرکز خویش. اگر گوید: «تغیّر»

4 فشردگی : فسردگی A ‖ 5 حد : حدی A ‖ 6 جسمهاء : جسمها و A ‖ 8 نشود : شود A ‖ سنگی‌را : سنك‌را A ‖ 11 بفساد : نفساد A ‖ 14 چیزیست : چیزست A ‖ 15 خسیس‌را : حسیس‌را A ‖ 17 باز گشتن آن که : باز کسن که از A ‖ گوید : گویند A

چیست؟ گوییم: بیرون شدن جسم از مکانی بمکان دگر. اگر گوید: «کف» چیست؟ گوییم: < آب > است با هوا آمیخته چنانك چو مقداری آب اندر شیشه ئی باشد ومر اورا سخت وبسیار بجنبانند، آن آب اندرو کف گردد سپید بدانچ با آن هوا که اندروست بیامیزد. اگر گوید: «بخار» چیست؟ گوییم: آب که با آتش آمیخته است. اگر گوید: «دود» چیست؟ گوییم: آتش است با خاك آمیخته. اگر گوید: «معادن» چیست؟ گوییم: چیزیست که اندر زمین بسته شود از سیماب وگوگرد، وخاك بآن هر دو آمیخته. [29a] اگر گوید: «نبات» چیست؟ گوییم: آنچ از زمین برآید وزیادت پذیرد وآب برو غالب است. اگر گوید: «حیوان» چیست؟ گوییم: متحرّکی است که مر اورا حسّ است وهوا برو غالب است. اگر گوید: «فرشته» چیست؟ گوییم: نفسهاءِ بصلاح وبا خیر است، وطبیعت فلك بریشان غالب است. اگر گوید: «دیو» چیست؟ گوییم نفسهاءِ بد وبا شرّست وآتش وخاك بر آن غالب است. اگر گوید: حدّ «طبیعت» چیست؟ گوییم: قوّتی است از قوّتهاءِ نفس، اندر ارکان چهارگانه کار کن. اگر گوید: «اثیر» چیست؟ گوییم: هوای گرم است بزیر فلك ماه. اگر گوید: «زمهریر» چیست؟ گوییم: هوای سردست زیر آن کرهٔ اثیر. اگر گوید: «ابر» چیست؟ گوییم:

1 کف: خف (!) A ‖ 3 آن آب: از آب A ‖ 5 آب ... آمیخته است A: آبست با آتش آمیخته R ‖ 6 معادن: چنین است در AR ‖ 7 اندر زمین بسته شود A: از زمین رسته شود R ‖ بآن A: با آن R ‖ 9 غالب است A: غالب R ‖ 9–10 متحرکی است R: متحرکست A ‖ 10 غالب است A: غالب R ‖ 11 نفسهاءِ بصلاح وبا خیر: نفسهاء بصلاح وتاخیر A فریشته نفسهای با صلاح وبا خیر R ‖ 11–12 طبیعت ... غالب است A: طبیعت افلاك بر ایشان غالب R ‖ 12 نفسهاءِ بد A: نفسهای بد R ‖ 13 غالب است A: غالب R ‖ 14 قوتهاءِ نفس A: قوتهای نفس R ‖ 15 هوای: + هوای A

مجموع بخارست، وبخار گفتيم كه آتش است با آب آميخته. اگر گويد: «باران» چيست؟ < گوييم > آن آب كه از بخار با آتش آميخته است، چون سرد شود آتش ازو جدا شود، وآب بزمين باز آيد، اورا باران گويند. اگر گويد: «برق» چيست؟ گوييم: آتش لطيف كه پديد آيد از برْ يكديگر زدن بخارات دخانى چو جمع شده باشد اندر هوا اگر گويد: «رعد» چيست؟ گوييم: بانگ زدن آن بخارات است بيكديگر اندر هوا كآتش برق همى از آن جهد. اگر گويد: «برف» چيست؟ گوييم: چو آب اندر هوا بفسرد پيش از آنكه ازو جدا شود، برف باشد كه فرود آيد. اگر گويد: «ژاله» چيست؟ گوييم: چو آب از بخار جدا شده باشد وپيش از آنك بزمين آيد، اندر هوا بفسرد، ژاله شود. اگر گويد: چشمه‌هاءِ آب چيست؟ < گوييم: > آبها اندر كوههاءِ بلند از برف وباران جمع شود، آنگاه بزمين فرو شود، واندر شكافهاءِ سنگ وخاك راه يابد تا جايى بيرون آيد، فروتر از آن جاى كآن آب اوّلى استاده است. اگر گويد: «زلزله» چيست؟ گوييم: اندر زمين مكانهاءِ تُهيست، واز آتش كلّى < كه > گِردِ زمين گرفتست، بخارات اندر آن مكانها جمع شود، وچو در وى نگنجد آن [29b] بخار زمين‌را بجنباند تا بشكافد، وآن بخار ازو بر آيد وهمهٔ زمين هرگز نجنبد، بل جايى بجنبد كآن معنى آنجا حاصل شده باشد.

---

2 كه از بخار: + كز بخار A ‖ 3 جدا شود: حذاه شود A ‖ اورا: واورا A ‖ 5 زدن: زدون A ‖ 6 بخارات است: بخار است كه A ‖ هوا: + بخار A ‖ 10 چشمه‌هاءِ: جشمهاه A ‖ 12 بيرون: + بيرون A ‖ 15 گرفتست: كوفتست A رجوع بسطر ۳ و ٤ صفحهٔ بعد شود

اگر گوید: «زمین» خود چیست وبر چیست؟ گوییم: جوهری سختست واندرو سوراخها وشکافهاست خُرد وبزرگ، واندر میان هوا ایستاده است بفرمان خدای تعالی، وهرچ بروست از کوهها بِگِردِ زمین گرفتست بفرمان خدای تعالی از همهٔ جانبها، وفلك بگِردِ هوا گرفتست از همهٔ جانبها، ومرکز عالم یکی نقطه است اندر میان خاك که همهٔ جزوهاء عالم‌را تکیه بر آن است. اگر گوید: «خیر» چیست؟ گوییم: آنچ بفرمانْ بر آن اندازه که باید، وبدان وقت که باید کردن، وبدان جای که باید، واز بهر آنچ باید، خیرست؛ وآنچ بخلاف اینست «شرّ» است. اگر گوید: «معروف» چیست؟ گوییم: آنچ که عادت مردم برآن است وشریعت از آن نهی نکردست معروف است، وآنچ بخلاف اینست «منکر»ست. اگر گوید: «وهم» چیست؟ گوییم: قوّتی است از قوّتهاءِ نفسِ حسّی که چیزهاءِ محسوس‌را تصوّر کند. اگر گوید: «فکرت» چیست؟ گوییم: قوّتی است از قوّتهاء نفس ناطقه که چیزهاءِ مانندِ یکدیگر از یکدیگر جدا کند. اگر گوید: «ایمان» چیست؟ گوییم: راست گوی داشتن شنوده است مر گوینده <را> بآشکار ونهان. اگر گوید: «اسلام» چیست؟ گوییم: طاعت دیگرست بر امید مکافات نیکی. اگر گوید: «کفر» چیست؟ گوییم: پوشیدنست مر حقّ‌را

2 سوراخها: سوررخنها A ‖ 6–8 آنچ بفرمان ... خیرست: آنچ بفرمان بران اندازه که یابد وبدان وقت که یاد کردیم وبدان جای که تابد واز بهر آنچ یابد خیرست A حد خیر، آنچ بیاید بر آن اندازه که باید بدآن وقت که باید کردن، بدانجا که باید، از بهر آنچ باید R (با تصحیح مینوی) ‖ 8 وآنچ ... شرست A: وبر ضد آن شرست R ‖ 10 نکردست: کردست A ‖ 12 فکرت A: فکر R ‖ 14 راست گوی: راست کویی A ‖ 15 دیگرست (؟) A: شاید <دیگریست (؟)>

بانکار. اگر گوید: «شرك» چیست؟ گوییم: اثبات الوهیّت است مر دو چیزرا. اگر گوید: «معصیت» چیست؟ گوییم: بیرون شدن است از طاعت. اگر گوید: «معاد» چیست؟ گوییم: باز گشتن نفس جزوی است بسوی نفس کلّی. اگر گوید: «ثواب» چیست؟ گوییم: آنچ نفس بیابد اندر معاد خویش از لذّت وراحت وشادی، پس از آنك از جسد جدا شده باشد، همه ثواب است. اگر گوید: «عقاب» چیست؟ گوییم: آنچ نفس بیابد سپس از آنك از جسد جدا شود از اندوه ودرد ورنج وپشیمانی، همه عقاب است. اگر گوید: «سخن» [30a] چیست؟ گوییم: هر لفظی که بر معنیی دلیل کند سخنست. اگر گوید: حدّ «لفظ» چیست؟ گوییم: هر آوازی که مر اورا بتوان نبشتن، لفظ است. اگر گوید: «سخن راست» چیست وکدام است؟ گوییم: صفتی گفتن مر چیزرا چنانك اوست، سخن راست است واگر بخلاف اینست «دروغ» است. اگر گوید: «صواب» چیست و«خطا» چیست؟ گوییم: صواب وخطا اندر ضمیر همچون خیر وشرّ است اندر فعل، وهمچون حقّ وباطل است اندر احکام، وهمچو منفعت ومضرّت است اندر چیزهاءِ محسوس. اگر گوید: حقیقت «دنیا» چیست؟ گوییم: مدّت بقاءِ نفس است اندر جسد تا بوقت مرگ. <اگر گوید:> «مرگ» چیست؟ گوییم: دست باز داشتن

1 الوهیت است: الاهیست A ‖ 3 نفس جزوی ... نفس کل R: — A ‖ 4 بیابد A: باشد R ‖ 5 لذت وراحت R: لذات وراحات A ‖ پس از آنك A: سپس آنك R ‖ 6 سپس از آنك A: سپس آنك R ‖ 7 جدا شود A: جدا شده باشد R ‖ 11 گفتن: گفتنی A ‖ 12 دروغ است: دوزخست (!) A ‖ 13 همچون: هم جون A ‖ 16 تا بوقت A: تا وقت R ‖ مرگ R: — A

نفس است مر جسدرا. اگر گوید: «آخرت» چیست؟ گوییم: بودش دوم است پس از مرگ جسد. اگر گوید: «بهشت» چیست؟ گوییم عالم ارواح است ومعدن لذّات است. اگر گوید: دوزخ چیست؟ گوییم: معدن دردها ورنجهاست. اگر گوید: «بعث» چیست؟ گوییم: بیدار شدن نفس است از خواب غفلت. اگر گوید: «قیامت» چیست؟ گوییم: استادن خلق است بفرمان خدای عزّ وجلّ. اگر گوید: «حشر» چیست؟ گوییم: جمع شدن نفسهاءِ جزویست بنزدیك نفس کلّی. اگر گوید: «حساب» چیست؟ گوییم: معلوم کردن نفس کلّی است مر نفسهاءِ جزوی‌را بدانچ کرده باشند از خیر وشرّ، آنگاه که با اجساد بودند. اگر گوید: «صراط» چیست؟ گوییم: نزدیکتر راهی سوی خداست وبالله العون والتّوفیق.

(۹۱) خردمند آنست که نیکو بنگرد در خویشتن، تا ببیند کو هم از آن روز باز که نطفه‌ئی بودست، واندر رحم مادر افتاده است، همی سوی خدا شود، وبدرجه درجه همی آمدست از حالی ضعیفتر بحالی قویتر وز مکانی فروتر بمکانی برتر، تا آنگاه که پیش خدای شود، وشمارِ او بکند، ولیکن <اگر> از نیکوکاران ومطیعان باشد براحت ولذّت وشادی ابدی رسد، واگر از بد [30b] کرداران وعاصیان باشد برنج ودشواری واندوه بی کرانه رسد، وهم امروز تا فردا او شادمان باشد، وبدان محلّ شادی

1 دوم R: دور A ‖ 2 پس از: کس از A سپس R ‖ 3 لذات است A: لذات R ‖ 5 استادن A: ایستادن R ‖ 6 عزوجل A: تعالی R ‖ 7 بنزدیك R: بنزدیکی A ‖ 8 باشند: + و A باشد R ‖ 9 اجساد A: جسد R ‖ صراط چیست A: حد صراط مستقیم R ‖ 10 نزدیکتر... خداست: نزدیکتر راهی است سوی خدای تعالی R. در R (ص ۵۷۸ دیوان ناصر خسرو) حدها بدینجا خاتمه یابد. ‖ 12 نطفه‌ئی: نقطه‌ی A ‖ 17 او شادمان باشد: از شادمانگاه باشد A

نرسد، کز پسِ آمدنِ رسولان وکتابها وامر ونهی ووعد ووعید کسی‌را عذر نخواهد پذیرفتن، چنانك همی گوید: قوله تعالی «هذا یوم لا ینطقون. ولا یؤذن لهم فیعتذرون.»

VI.

< اندر تعریف «من» >

بیت ۳۳-۳۶ همه جهان خودرا با «منی» مضاف کنند
ابر چه اوفتد این «من»؟ بگوی وریش مخار
تنست یا جان یا عقل یا روان که «من» است
ویا چو خلط شده اسپ بود< و > مردْ سوار؟
غلط شمرد کسی کو چنین گمانی برد
بسا سوار که بستن نداند او شلوار
بسا کسا که همی «من» شمارد او خودرا
بذرّه‌ئی نگراید که بر کشی بعیار

(۹۲) این سؤال نکوست ومیان حکما اندر «منی» هر جانوری بخاصّه مردم اختلاف <است>. گروهی گفتند که مردم نفس ناطقه است، وگروهی گفتند مردم نفس وجسد هر دوست بدانچ حدّ مردم «زندهٔ سخن گوی میرنده» نهادند، واگر جسدرا از مردم نشمردندی مردم‌را میرنده نگفتندی، از بهر آنك میرنده جسد است بجدا شدن نفس ازو. < و >هر خردمندی که بداند

1 نرسد : رسد A ‖ 2–3 سورة ۷۷ (المرسلات) آیهٔ ۳۵ و ۳۶ ‖ 16 وجسد : وحید A ‖ سخن گوی : سخن گو A ‖ 17 نشمردندی : شمردندی A ‖ 18 خردمندی : خرسندی A

که جسد بچیزی دیگر زنده است نه بذات خویش، او بداند که آن چیز <که> جسد بدو زنده است، میرنده نیست بل همیشه زنده است؛ چنانك هر کسی بداند که آنچ بدو خاكْ تر شود هرگز خشك نشود، بل همیشه تر باشد.

(۹۳) پس فلاسفه گفتند که هر که گوید «من»، این قول بر جملگی ترکیب <جسد> ونفس افتد، هر چند باز همی گوید که برِ من وجانِ من ودست وپای وسرِ من ومردی وسخاوت وحرکت وسخنِ من وجز آن، واین جزوهارا همه بـ«من» ـ بجملگی خویش ـ باز خوانند. وگفتند: این همچنانست که ما گوییم که نام «حیوان» ـ واین بر جملگی جانوران افتد ـ آنگاه گوییم: این مردم است وآن گاو وآن خر وآن مرغست وآن ماهی است وجز آن، وحیوان این همه است. وچنانك گوییم: قرص آفتاب وروشنایی آفتاب وگرمی وگردی آفتاب وجز آن، وآفتاب خود [31a] جز مجموع این معنی‌ها چیزی نیست.

(۹٤) پس گفتند: مردم همچنین مجموع جسد ونفس اند با همهٔ آلتها بکار. مر جسدرا گوید: جسد منست؛ وجان‌را گوید: جان منست، وقول من چنین است، وهنر من چنین است. واین قوم گفتند که هر که گوید «مردم»، این نام <بر> مجموع نفس وجسد افتد، همچنانك هر که گوید <«سوار»>، این نام بر مجموع اسپ ومرد افتد، وهمچنانك مردِ بی اسپ

1 جسد بچیزی: جسدی بچیزی A ‖ 2 آن چیز که جسد: از جسد جنین A چنین (چیز) وجسد مقدم ومؤخر شده ‖ 7 ودست وپای: دوست پای A ‖ 8 بـ«من»: بدین A ‖ 12 گردی: کودی A ‖ 14 جسد: بجسد A ‖ 17 جسد: جلسد A ‖ 18 اسپ: است A

ـ ونه اسپِ بی مرد ـ سوار نباشد، گفتند: جسدِ بی نفس ـ ونه نفسِ بی جسد ـ مردم نباشد وهر چند که حدّ مردم نفس وجسدرا نهادند، بقا مر نفس‌را وباز گشت بعالم علوی مر نفس‌را نهادند. وگفتند: آسمان مکان نفسهاءِ فلاسفه است. وگفتند: مر نفسهاءِ حکمارا باز گشت بنفس کلّی است که خداءِ نفسْ اوست ومتألّهان فلاسفه گفتند: ما بعلم وحکمت مطالب خویش‌را مانند خدا کنیم، از بهر این خویشتن‌را « متألّه » گُفتند یعنی خدا شونده. وارسطاطالیس روز مرگ خویش ـ که شاگردان بنزدیك او آمده بودند ـ سیبی بدست گرفته بود، وآن‌را همی بویید وحکمتها همی گفت وشاگردانش همی نبشتند، چنانك اندر « کتاب تفّاحه » مسطور است، وچو کارش بآخر رسید گفت « سلّمتُ لمالكِ ارواحِ الفیلسوفینَ نفسی » یعنی: سپردم نفس خویش بخداوند جانهاءِ فیلسوفان. واین سیب از دستش بیفتاد.

(۹۵) ولیکن نام منی ومردمی بر ترکیب <جسد> ونفس نهادند. وما گوییم کاین قول درست است که این حکما گفته اند وچنان نیست که آنرا خلاف بشاید گفتن، که غلط گفت هر که گفت: منی مر نفس وجسدراست، چنانکه سوار اسپ ومردست، از بهر آنك خدایتعالی مر رسول خویش‌را نفس وجسد گفت، چنانك گفت « محمّد جز رسول نبوَد

5 متالهان: مثلهاء A احتمال بسیار ضعیف میرود که « مثلها » بکسر میم وسکون ثاءِ مثلثه باشد یعنی متفلسفان (همائی) ‖ حکمت مطالب: اگر « مطالب »را زائد تصور نکنیم، باید بصورت اضافه خوانده شود، یعنی متألهان بسبب علم واحاطه بحکمت واسرار مطالب خودرا بباری تعالی متشبه سازند (همائی) ‖ **7** ارسطاطالیس: ارستطالیس A ‖ بنزدیك: + خویش A ‖ **8** گرفته بود ... بویید ... گفت: گرفته بودند ... بوییدند ... گفتند A ‖ **9** نبشتند: + و A ‖ **11** سیب: سبب A ‖ **13** وما: واما A ‖ **14** آنرا خلاف: بر اخلاق A

که پیش ازو رسولان گذشته اند، پس اگر او بمیرد یا بکشندش، شما از دین همی باز خواهید گشتن» بدین آیت: قوله «وما محمّد الّا رسول قد خلت من قبله الرّسل، أفإن مات أو قتل انقلبتم علی اعقابکم.» ونیز رسول مصطفی صلّی [31b] الله علیه و‹آله و› سلّم چو خلق‌را پند بدادی، بر آن قول سوگند یاد کردی وگفتی: بدانکس که نفس محمّد بدست اوست که چنین است که گفتم، بدین خبر: «فوالّذی نفس محمّد بیده.» واندر این خبر چنان پیداست که خویشتن‌را جسد گفت، تا گفت بدانکس که نفس من بدست اوست؛ وهمچنین اهل شجاعت وسخاوت وهدایت وکفایت مر خویشتن‌را نفس وجسد یاد کرده اند؛ از فضلا وشعرا چنانك أمیر شمس الدّین الأعلی أبو المعالی علیّ بن الاسد مولی أمیر المؤمنین گفتست بوقتی کز ولایت خویش بحادثه‌ئی بغربت افتاده بوده است واین بیتها در آن حال گفته است، وباز پس از آن بولایت خویش باز آمدست، وخدای‌را در محنت شکر کردست بدانچ هدایت وکفایت یافته بود ازو سبحانه.

شعر أبو المعالی:

گر بشد از مـن منال ومـال ‹و› ولایت
جود ‹و› شجاعت نشد، نه فضل وکفایت

1 پیش ازو : پش از A ‖ 2–3 سورة ۳ (آل عمران) آية ۱۳۸ ‖ 3 أفان : أفاين A ‖ 4 چو : جز A ‖ بدادی : بدادن A ‖ 6–7 واندر این : واندر A ‖ 7 تا : یا A ‖ 10 بوقتی : بوقت A در قدیم گاه یای نکره‌را نمی نوشتند . رجوع شود بمجمل التواریخ والقصص بتصحیح آقای بهار چاپ ۱۳۱۸ تهران ص ۱۳۲ ‖ 14 شعر ابو المعالی : بحر منسرح مثمن منحور = مفتعلن فاعلات مفتعلن فع ‖ 15 منال : خصال A

شکـر خـداونـدرا کـه مـایه بجایست
سود کنـم، گـر کنـد خـدای عنـایت
بـدهـد روزیم اگـر ولایت نـدهـد
بـاری دادست زاهـدیـم هـدایت.

(۹۶) وامّا جواب اهل تأیید مرین سؤال‌را آنست که گفتند: منی مر نفس ناطقه‌راست کو جوهری عقلی است، ودانا‌ست بحدّ قوّت، وفاعل است بطبع. ودلیل بر آنك نفس‌را فعل بطبع است، آن آوردند که گفتند: فعل اندر راست کردن ترکیب مر اوراست، تا مر آن نطفه‌را از حال طبیعی بحال زندگی رساند، وچنان کند که بر فرمانها که نفس مر اورا فرماید تواند استادن، واین فعلها ازو بطبع آید نه بفعل، چنین کـه همی بینیم که ترکیب از خردگی ـ بدانچ نفس اندروست ـ طعام وشراب همی خورد، <و> بزرگ همی شود بی علم نفس. ودلیل بر آنك نفس داناست < بحدّ قوّت >، آن آوردند که گفتند: همی بینیم کـه هر نفس همی نادان پدید آید وچو تعلیم یابد همی دانا شود. وگفتند که ترکیب ما بدانچ اندروست ـ از آلتهاء اندرونی چون دل وجگر وجز آن وآلات بیرونی چو چشم وگوش وجز آن ـ همه مر نفس‌را خدم وحشم ودست افزارها اند، تا هر یکی ازین

1 بجایست : بجاست A ‖ 5 سؤال‌را آنست : سوال‌راست A ‖ 6 کو : کر A ‖ 7 آن آوردند : ان او دید A رجوع بسطر ۱۳ شود ‖ 8 تا مر : ما مر A ‖ 9 بحال : محال A ‖ کند که : + نفس A مکرر است ‖ 10 بتواند : بتوانند A ‖ بطبع : بطع A ‖ بینیم : بینم A ‖ 11 اندروست : + و A ‖ 13 بینیم : بینم A ‖ نادان پدید آید : ما داریذ امد A ‖ 15 اندرونی : اندروبی A ‖ جز آن : جز از A ‖ وآلات بیرونی : ولایت سرونی A

آلتهارا کار همی فرماید که او شایستهٔ آن [32a] کار است، چنانك چشم‌را اندر الوان واشکال همی کار بندد، وگوش‌را بشنودن آوازها، ودل‌را باندیشه اندر استخراج معنی از دیدهاء بچشم وشنودهاء بگوش، ودستهارا بگرفتن وپایهارا برفتن وجز آن، بر مثال پادشاه که اندر شهری آبادان باشد وهر یکی‌را از رعیّت وخدم خویش کاری همی فرماید، وهمگان‌را بخویشتن باز همی خواند، واگر اندر شهر ویرانی افتد مر آنرا عمارت همی فرماید وهمی گوید: این شهر منست.

(۹۷) حجّت بر اثبات این جوهر عقلی که منی از مردم مر اوراست، آن آوردند که گفتند: هر که آید که خرد دارد، بداند که اندر ترکیب مردم چیزی هست که مردم سخن همی بدان چیز می گوید ولب وزبان‌را اندر سخن گفتن آنچیز همی کار بندد، وآن چیزیست که آنچ مر خود داند دیگریرا بیاموزد بمیانجی سخن، وآنچ خود نداند از دیگری مر آنرا بیاموزد وبر رسد وتکرار کند تا معلوم او شود. واین چیز جز اندر ترکیب مردم نیست از جملگی حیوان، واین چیز جز جسد است، از بهر آنك جسد او از چیزهائی حاصل شد کاندر آن چیزها نه سخن بود ونه علم، واین چیز اندرو از جای دیگر حاصل آمد، چنانك خدای تعالی می گوید: قوله «أَوَلم یر الانسان انّا خلقناه من نطفة فاذا هو خصیم مبین.» همی

1 آلتهارا : النهارا A ‖ 2 بشنودن : شنودن A ‖ 3 دیدهاء ... بگوش : دیدها بچشم وشنودها A ‖ دستهارا بگرفتن : دستکارا بکرفتنی A ‖ 5 همگان‌را : همه‌کان‌را A ‖ 6 ویرانی : یرانی A ‖ 10 چیز میگوید : جزی ی کوید A ‖ 11 آنچیز همی : همی اجیز A ‖ 13 جز + جیز A ‖ 15 کاندر آن : کان مر ان A ‖ 17 سورة ٣٦ (یس) آیة ٧٧

گوید بر سبیل سؤال وانکار که همی بنگرد مردم که ما مر اورا از آبی اندك آفریدیم، واکنون او همی خصومتها کند وحجّتها گوید، یعنی که سخن اندر نطفه نبود وفعلهاء مختلف کز مردم همی آید، ودیدن وشنودن وگفتن وجز آن همه دلیل است بر آنك چیزی است اندرین جسد کاین فعلها بدین آلتها ـ اعنی چشم وگوش وجز آن ـ او همی کند؛ وچو فعلهاء تمام قصدی وگفتارهاء مشروحِ معنوی همی از مردم پدید آید، واز دیگر حیوان همی نیاید، همی دانیم که اندر ما معنئی هست که آن خاصّه ماراست، ومنی هر کسی از ما بدانست، واین فعلها وقولها از آن معنی همی پدید آید <با> بکار بستن او مرین آلتهارا که اندر ترکیب اوست. ومر حیوانات‌را معنی نیست؛ ونیز [32b] از ما هر کسی سوی کاری، بتدبیری راست، اندر طلب چیزی، بر قصد خویش، همی رود باختیار خویش، بوقتهاء نامزد کرده، بفکرت، وبر راهها‌ء دانسته، پیش از رفتن بر آن بر موجب تدبیر نه بگزاف وبطبع چو رفتن ستوران از هر سوی بگزاف؛ بل همی شویم تا آنجا که خواهیم ومقصودها حاصل همی کنیم.

(۹۸) پس پوشیده نیست بر عاقل که مرین جسدرا سوی آن مقصد <و> مطلب آن چیز همی بَرَد که آن چیز جزین جسد است، وفرمان بر جسد مر اوراست، وجسد جز بفرمان او حرکت نکند، واگر این حرکات مختلف بر مقتضی تدبیر از جسد آمدی نه از چیزی دیگر، واجب

1 وانکار : وآن کار A || بنگرد (بقرینهٔ ضمایر وافعال جمله) : بنگرند A || 4 چیزی : حیز A || 6 مشروح : مشرح A || 7 دانیم : دانم A || 9 بکار بستن : بکار بستی A || 13 همی : + حنزی A

آمدی که با جسد بودی، وتا این آلات بودی این فعل‌هاءِ قصدی مختلف ازو همی آمدی، ولکن همی بینیم که وقتی آن چیز همی از جسد بیرون شود، وجسد با همهٔ آلت‌ها بماند وزو هیچ فعل همی نیاید. پس دانستیم که اندرو چیزی بود < که > فعل‌ها از اجزاءِ جسد همی بفرمان وخواست او آید، ومنی اندر جسد مر اوراست، واین چیزرا نفس گفتیم، وعلم مر اوراست هم بر نیکی وهم بر بدی، وفعل مر اوراست چنانك خدای تعالی گفت: قوله «ونفس وما سوّیها. فألهمها فجورها وتقویها.» گفت: بنفس وآنچ مر او< را > راست کرد والهام دادش بنیکی وبدی. زبانْ گوینده بفرمان نفس است، ونفس جنباند مر اورا بر سخن گفتن. وزبان‌را اضافت بنفس است چنانك خدای عزّ وجلّ گفت: قوله «لا تحرّك به لسانك لتعجل به.» مر رسول‌را گفت: زبانت‌را بخواندن قرآن مجنبان، وشتاب مکن، تا نخست بدانی که چه باید گفتن.

(۹۹) پس این قول دلیل است برآنك زبان‌را اضافت بنفس است ومر همهٔ آلت‌هاءِ جسم‌را خداوندْ نفسْ، چنانك خدا گفت: قوله «ذلك بما قدّمت یداك.» گفت: این مکافات بدان کار یافتی که دستهاءِ تو کرده بود. ودست وپای ودهان وجز آن‌را همه اضافت بنفس است که مالك این همه اوست، چنانك خدای گفت: قوله [33a] «الیوم نختم علی أفواههم وتکلّمنا ایدیهم وتشهد أرجلهم بما کانوا یکسبون.» همی گوید: امروز بر دهانهاءِ

1 تا: با A ‖ 3 نیاید: نیامد A ‖ 7 سورة ۹۱ (الشمس) آیة ۷–۸ ‖ 8 راست کرد: راست کردم A ‖ 10 سورة ۷۵ (القیمة) آیة ۱٦ ‖ لا: ولا A ‖ 11 بخواندن: بخوندن A ‖ مجنبان: بجنبان A ‖ 12 بدانی: برانی A ‖ 14–15 سورة ۲۲ (الحج) آیة ۱۰ ‖ 15 یداك: یداه A ‖ یافتی که دستهاءِ: یافتن کذشتها A ‖ 17–18 سورة ۳٦ (یس) آیة ٦٥

ایشان مُهر نهیم تا با ما سخن نگویند، ودستهاء ایشان گواهی دهند، وپایهاء ایشان بدانچ کرده بودند اندر دنیا، گواهی دهند.

(۱۰۰) پس این همه آیتها حجّت است بر آنك مردم جز این آلتهاست، واین آلتها مر اورا دست افزارها وخادمان اند، وچون همی گوید دست وپای ایشان گواهی دهند بدانچ ایشان کرده باشند، درست شد <که> فعل مر دست وپای‌را نبوَد، بل مر نفس‌را بود که همی آیتهاء قرآن بر فاعل آن فعل گواهی دهند کو چنین کرد. ونیز هر چند عامّهٔ مردم‌را اعتقاد چنانست که مردم این جسد گرانست که همی بینندش، عقول غریزی ایشان دانستست که مردم نفس است، ودلیل بر درستی این قول آنست که هرکه مر اورا کسی عزیز بمیرد، او رنجه شود، ودرد وانده رسدش، وجزع کند از بهر آنك همی داند که آنکس رفت ازین عالم، وهر چند مر آن جسدرا بی هیچ نقصانی بر جای همی بیند، دلش خرسند نشود وداند که آنکس نه آن جسد است که بر جایست، بل او رفتست.

(۱۰۱) پس درست کردیم که من مر نفس‌راست، وجسد مر اورا بمنزلت خادمی وپیشکاری است، وبمنزلت اسپ است مر سواررا که آن اسپ ملك سوار باشد وبفرمان او بخوابد، وبفرمان او برود، وهر فعلی کز آن اسپ آید، نسبت آن بدان مرد باشد که سوار اوست؛ وجسد مر نفس‌را از بهر آن داده اند تا اندرو علم بیاموزند وطاعت کنند تا براحت

1 نهیم : + و A ‖ نگویند : کویند A ‖ 2 بودند : بوند A ‖ 3و6 آیتها : امتها A ‖ 6–7 بر فاعل آن فعل : فاعل بر آن فاعل A ‖ 7 کو : کوی A ‖ 10 بمیرد : بمرد A ‖ 18 آن : از A ‖ 18 داده اند تا : داده اند ما A

ابدی رسند. وهر که با این آلتهاءِ الفغدنِ علم وبجای آوردن طاعت، ازین عالَمْ بی علم وبی طاعت بیرون شود همچنان که بأوّل آمده بودند <...>

VII.

< اندر جسد ونفس وعقل >

بیت ۵-۸

< چرا چو تن زغذا پر شود نگنجد نیز
الم رسدش گر افزون کنی تو از مقدار؟
وگوهری دگر اینجا که پُر نگردد هیچ
نه از نُبیّ ونه از بینش ونه از اشعار.
چه چیز آن <و>چه چیز این واز پی چه چنین؟
چه چیز آن که بدین هر دو بر بوَد سالار؟
نشان آنکه بغایت بوَد زشاهد چیز
دلیل گیرد ودارد بعاقبت دیدار. >

(۱۰۲) <...> وانکار ونکال وعقوبت بی واسطه از درخت بجوید تا بدانند که ظنّش خطاست. واگر ملِكِ ما بر شرح این اقاویل بصیر نبودی، جواب ما مرین سؤالات‌را که اندرین بیت‌هاست آن بودی که گفتیمی: جسد ما از غذا از آن پُر شود که طعام بیش از آن باشد [33b] که ما توانیم

1 الفغدن (اندوختن وجمع کردن، «برهان قاطع»): التعدن A ‖ 2 بیرون: بیروز A ‖ 5–12 جای ابیات همینجاست ومطلب بعدی شرح همینهاست ولی در نسخهٔ موجود ابیات فوق ساقط است ‖ 13 نکال (بفتح، عقوبت ورنج، «غیاث اللغات»): نکلی A ‖ 14 ظنش: طنش A ‖ ملك (رجوع به ص ۱۷ س ۱۵ شود): ملکف A ‖ 15 اندرین بیت‌هاست: اندرین سؤالاتهاست A «سوالات» مکررست

خوردن، همچنانکه اگر کمتر از آن باشد که مارا باید، سیر نشویم. وآن جوهر که او از علم پُر نشود نفس است، وآنك برین هر دو سالار است وز شاهد بر غایب دلیل گیرد، عقل است.

(۱۰۳) این سؤالهارا که اندرین بیتهاست این جوابها مقتضی است < وجای > بیشی نیست. بنگر ای خردمند! اندرین دو جواب تا فصل بیاید که مر خرما بر خارست، وهذه جملة کافیة، وزین بیتها گذشتیم.

VIII.

< اندر هفت نور >

بیت ۹ وهفت نور بتابد چنانك هر یكرا
ازو پذیرد باندازهٔ لطافتْ نار.

(۱۰٤) قول حکماء فلاسفه اندر انوار فلکی ولطافت کز آن بأُمّهات همی رسد، آنست که گفتند: هر لطافتی که اندر أُمّهات همی پدید آید، از عالم عالی پدید آید؛ وعالم عالی‌را گفتند که بیرون ازین افلاکست. وگفتند که این هفت ستارهٔ مدبّر بر مثال روزنها اند از آن عالم اندرین عالم؛ ونور ولطافت از آن عالم یکسان همی آید، ولیکن این اجرام که نور ازیشان همی اینجا رسد بطباع متفاوت اند، وپذیرندگان نور ولطافت اندرین عالم نیز بتفاوت مکانها وطینتها متفاوت اند، وبدین سبب همی چیزها اندر نور ولطافت متفاوت پدید آیند. وگفتند که جواهر گداختنی همه زر خواست

4 جوابها : خوابهارا A ‖ مقتضی : مقتضا A ‖ 5 فصل : فضل A ‖ 6 خرما بر : خرمارا بر A ‖ جملة کافیة (فروزانفر) : حملت کافیهA ‖ 11 انوار : بل انوار A ‖ 17 بتفاوت : متفاوت A

بودن، وجواهر فسرده همه یاقوت سرخ خواست بودن؛ ولیکن چو مکانها وطینتها همه یکسان نبود، طینتی <که> پاکیزه‌تر شد وتأثیرات‌را تمام پذیرفت، زر گشت ویاقوت شد؛ وآنچ از طینتها آلایش وتیرگی داشت، بزری ویاقوتی نرسید. وگوهرها متفاوت اند چون سیم ومس وآهن وجز آن، وچو زبرجد وچو لعل <و> بیجاده وجز آن. وهم این گفتند سخن اندر نباتها وحیوانات، که سبب نا رسیدن نور ولطافت از عالم علوی بهمهٔ چیزها بر یك اندازه <آن> است که ستارگان متفاوت الاقدار والاطباع اند، وطینتها متفاوتست واندر مکانهاء مختلفست، وحرکات فلك بگرد اُمّهات نیز مختلف است، تا یك جای از خاك بزیر [34a] منطقهٔ فلکست ــ که اجزای فلك آنجا بغایت زودی متحرّکست وآن حرکت دولابی است، ــ ویك جای از خاك بزیر قطبست ــ که آنجا اجزاء فلك بغایت دیری متحرّکست وآن حرکت رحاوی است. ــ وبدین سبب است که گفته اند که همی بتابش این اجرام از طینتی بلّور اند ــ بدان لطیفی وسپیدی وروشنی ــ وز دیگر طینتی همی شَبَه اند ــ بدان تاریکی وسیاهی وتیرگی، ــ ویك میوه همی تُرش وسرخ شود چو بیری. ومَثَل تفاوت لطافت ونور ــ که یکسان همی آید واندر پذیرندگان همی متفاوت شود ــ بطعامی زدند ــ از گوشت ونان وجز آن، ــ که چون مر آن‌را مردی خردمند خورَد اندرو از آن خرد وهوش افزاید، واگر آن‌را موشی خورد اندرو از آن خیانت وفساد پدید آید،

1 مکانها : مکانتها A ‖ 2 طینتی : وطینة A ‖ 6 سبب : سیر A ‖ 9 بزیر : بدید A ‖ 10 وآن : واز A ‖ 11 دیری : زیری A ‖ 14 وسیاهی : وبسیاری A ‖ 15 بیری : بیر the fruit of the jujube-tree (Steingass). ‖ 17 مردی : مردمی A ‖ 18 خیانت : شاید « خبائث »

واگر آن‌را سگی خورَد ازو بد خوئی وآزارش مردمان پدید آید. از آن گفتند که این تفاوت اندر موجودات از جهت پذیرندگان همی پدید آید، نه از جهت تفاوت عالم، چنانك از آتش همی خایهٔ مرغ ببندد وموم همی بگدازد، وسنگ همی بریزد وخشت همی سنگ شود وجز آن.

(۱۰۵) اما جواب اهل تأویل ـ علیهم السلام ـ اندر انتساب هفت نور بعالم ابداع آنست که گفته اند: هرچ در عالم حسّی موجود است آن اثری است از آنچ اندر عالم علوی موجود است. وچو همی بینیم که اندر عالم حسّی هفت ستاره است، که چیزهاء مولودی همی از آن نور ولطافت گیرد، این موجودات نورانی دلیلست بر آنك اندر عالم علوی هفت نور أوّلی أزلی است، کآن أزلیّات علّتها اند مرین انوار جسمانیات‌را. وز آن هفت نور أزلی گفتند که یکی ابداعست، ودیگر جوهر عقل، وسه دیگر مجموع عقل که مر اورا سه مرتبه است ـ اعنی هم عقل است وهم عاقل است وهم معقول است، وهیچ موجودرا این خاصّیت نیست جز مر عقل‌را که خود دانندهٔ خویش است وذات او دانسته است؛ ـ وچهارم نفس است کز عقل منبعث است؛ وپنجم جدّست؛ وششم فتح است؛ وهفتم خیال است. واندر ظاهر شریعت مرین سه حدّرا نام «جبرئیل» و«میکائیل» و«اسرافیل» <است>. ونجوم هفت‌گانه

---

1 وآزارش : چنین است در A مؤلف نظایر آنرا بسیار استعمال کرده. ‖ 2 پذیرندگان : پدید آیدکان A ‖ 4 بگدازد : بگدارد A ‖ 5 اندر : اند A ‖ انتساب (؟) : امجاب A. وشاید «ایجاب» ‖ 6 آن : از A ‖ اثری : اثر A ‖ 9 موجودات : موجود از A ‖ 10 ازلیات : اذییات A ‖ اند : اندر A ‖ 11 یکی : یکک A ‖ 12 سه : ست A ‖ 13 خود : چون A ‖ 15 جدست : حدست A ‖ 16 حدرا : خدرا A

[34b] ـ از شمس وقمر وزحل ومشتری ومریخ وزهره وعطارد ـ اندر عالم جسمی آثار اند از آن لطایف واصول که مبدعات اند. واندر عالم صغیر که مردمست، آثار از آن هفت جوهر ابداعی نیز هفتست: یکی حیات، ودیگر علم، وسه دیگر قدرت، وچهارم ادراك، وپنجم فعل، وششم ارادت، وهفتم بقا.

(۱۰۶) وهر مردمی‌را از آن هفت جوهر ابداعی ـ < از > این هفت معنی که یاد کردیم ـ بهره‌ئی است بر اندازهٔ قبول جوهر نفس او مر آن‌را، هم چنانك مر هر گوهری< را >از هفت گوهر جسمی کانی از هفت سیّاره بهره است بر اندازهٔ قبول جوهر جسم مر آن‌را؛ تا یك نفس بمنزلت نبوّتست، چنانك یك جوهر بمنزلت زرست؛ ویك نفس بمنزلت وصایت است، چنانك یك جوهر بمنزلت سیمست، وهم چنانك جواهر هفت اند ـ از زر وسیم وآهن ومس وارزیز وسُرب وسیماب ـ مردم < را > اندر مراتب دعوت نیز هفت منزلت است، از رسول ووصیّ وامام وحجّت وداعی ومأذون ومستجیب. وچنانك هر جوهری‌را از جواهر معدنی ازین هفت کوکب جسمی نوری ولطافتی بهره‌ئی آمده است ـ بر قدر قبول جوهر وطینت او مر آن‌را، ـ جواهر مردمی‌را از آن انوار أزلی أوّلی ـ نیز برقدر قبول جوهر نفس او ـ بهره است. وهر چند جواهر معدنی همه زر نیست، هر یکی از جواهر نیز از انوار کواکب جسمی ولطافتی آن بهره یافته است ولطافت گرفتست که بدان نور ولطافت از منزلت بسایط طبایع جدا شده است.

---

2 مبدعات : مدعات A ‖ 11 یکك : یکی A ‖ 16 انوار : انراب A ‖ 18 لطافتی : لطافت A ‖ 18–19 منزلت بسایط : موات وبسایط A

(۱۰۷) ونزدیك مردم ــ کو پادشاه عالم <است> ــ مر هر یکی‌را ازین جواهر بمراتب آن محلّی هست، بدانچ مر آن‌را با زر ــ که شریفتر از همهٔ جواهرِ صورت‌پذیرست بپذیرفتنِ صورتْ ــ مشارکتی ومجانستی هست. وهمچنین نیز هر چند مردم همه بمرتبتِ نبوّت نیست، هر یکی از مراتبِ اهلِ **دعوتِ** هادی از انوارِ ابداعی ــ کآن کواکب عقلانی اند ــ واز لطافتِ آن بهره یافته اند، که بدان بهره ولطافتْ آنکس از مردمانی که ایشان بمنزلت بسایط طبایع ومنزلت جسم اند، جدا شده است. [35a] ونزدیك عقل کلّی ــ کو پادشاه عالم علوی <است> ــ مر هر یکی‌را از اهل دعوت مرتبتی ومحلّی هست، بدانچ مر اورا با رسول ــ که بغایت شرفست بپذیرفتن بهره‌ئی از آن نور که تمامیِ آن بدو رسیدست ــ مجانستی ومواصلتی هست، از بهر آنك متابعان رسول از رسول اند، چنانك خدای تعالی حکایت <کرد> از ابراهیم ـ علیه السلام ـ که اندر دعاءِ خویش گفت که «هر که متابعِ منست از منست» بدین آیت: قوله تعالی «فَمَن تبعنی فانّه منّی.» پس بحکمِ این قولِ جزم وفصلْ متابعان رسول مصطفی ـ صلی الله علیه <وآله> وسلّم ـ کز پس آنك متابع او شدند، بر اثر عترت او رفتند، وبیگانه‌را متابعت نکردند و بر عقب خویش منقلب نشدند، از رسول اند؛ چنانك رسول گفت مر وصیّ خویش <را> ـ علیه السلام ـ بدین خبر «علیٌّ منّی وأنا منه.» وچنانك بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است که نامهاءِ

6 مردمانی : جهانی A ‖ **7** بسایط : صبایط A ‖ ومنزلت : ومذلت A ‖ **8** عقل : عقلی A ‖ **9** مرتبتی : بمرتبتی A ‖ **12** دعاءِ : دعا A ‖ **13** سورهٔ ۱٤ (ابراهیم) آیهٔ ۳۹ ‖ **14** بحکم : حکم A ‖ جزم وفصل : حزم جز فضل A ‖ **18** مشهور : شاید «مشهود» ‖ که نامهاءِ : کتابها A

ایشان گفتیم، بر آسمانِ دین نیز هفت نورست مشهور از آدم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمّد وخداوند قیامت ـ علی ذکره وعلیهم السلام. ـ واین برهانی منطقیست بمقدّمات خُلْقِی: قوله: «وما یعقلها الّا العالمون.»

IX.

< اندر دهر وحقّ وسرور وحیات روزگذار وکمال وغیبت >

بیت ۱۰-۱۱ نخست دهر، چه چیز است دهر وحقّ وسرور
وباز برهان آنکه حیات روزگذار؟
کمال وغیبت، وین از همه شریف‌تر است
که چاره باشد آنجا کجا نیاید چار.

(۱۰۸) اندرین دو بیت شش سؤالست، همه مجهول: یکی دهر، ودیگر حقّ، وسه‌دیگر سرور. همی گوید: برهان برین که گفتیم حیات روزگذارست، وحیات روزگذار نیز < که > سؤال چهارمست، مجهول است، بدین لفظ کو گفتست؛ وپنجم کمال، وششم غیبت.

(۱۰۹) وجواب فلسفی ازین سؤالها نخست مر دهرراست که گفت: دهر بقاءِ مطلق است مر ارواح مجرّدرا کآن بزیر اجسام نیست، ومر آن‌را فساد وفنا نیست. ونیز گفتند که «دهر بقاءِ زنده دارندهٔ ذات

---

1 گفتیم: گفتم A ‖ 3 خلفی: خلقی A ‖ سورهٔ ۲۹ (العنکبوت) آیهٔ ۴۲ ‖ 8 آنکه حیات روزگذار: در صفحهٔ ۲۰ «آنکه حیات زودگذار» نوشته شد، و«آنکه حیات روزگذار» طبق نسخه ارجح می نماید ‖ 12 برهان: برکان A ‖ 14 کمال: کمان A ‖ 15 مر دهرراست: مر دهر است A ‖ 16 بزیر: برین A ‖ R ‖ 17 گفتند: گفته اند R ‖ بقاءِ: A ‖ R —

خویشست،» یعنی آنچ زندگی از ذات او باشد نمیرد، وبقاءِ آنچ نمیرد دهر است. وگفتند که زمانْ دهر متحیّز است، وآن بقاءِ اجساد < است >. ومعنی «حیات [35b] روزگذار» زمان است نزدیك عقلا. و« کمال» بقول ارسطالیس جوهر نفس است، که مر اورا پرسیدند که «نفس چیست؟» گفت «النفس کمال جسمٍ طبیعیّ ذی حیوة بالقوّة.» گفت «نفس کمال جسمی طبیعی است کآن بحدّ قوّت زنده است»، یعنی که جسم جوهریست که زندگی اندرو بقوّت است. وحکماءِ دین حقّ ــ علیهم السّلام ــ همین گفتند، از بهر آنك مر اورا سایهٔ نفس نهاده اند که او بذات خویش زنده است، تا جسم بزندگی ذاتی ــ که نفس است ــ زنده شودِ بزندگی عرضی. ومر جسم‌را سایهٔ نفس گفتن قول محکم است، از بهر آنك سایهٔ هر چیز مانند چیز باشد. وچو نفس زندهٔ ذاتی است <و>جسم زندهٔ بقوّت است، او مر زندهٔ ذاتی‌را بمنزلت سایه باشد. وچو جسم جوهریست که زندگیش بحدّ قوّت است، وجسم ازین قوّت آنگاه بفعل آید که نفسی از نفوس ــ نامی یا حیوانی ــ بدو رسد، وچو زندگی ــ که اندر جسم بقوّت است ــ همی بنفس نامی بفعل آید، وآنچ از قوّت بفعل آید از نقص بکمال رسد، پس درست

2 دهر متحیز است A : از دهر متحیرست R ‖ وآن A : وآن زمان R ‖ **5** طبیعی : + آلی R ‖ **7** همین A : ــ R ‖ **8** از بهر آنك A : از بهر آن R ‖ **9** تا : با A ما R ‖ بزندگی ذاتی R : زندگی ذاتی A ‖ عرضی R : عرض A ‖ **10** نفس R : نفسی A ‖ گفتن A : گفتند R ‖ قول محکم است A : ــ R ‖ هر چیز A : هر جسمی R ‖ **11** وچو A : وچه R ‖ ذاتی : ذات R دانش A ‖ است : + بر A ‖ **12** باشد R : نباشد A ‖ وچو A : وچه R ‖ **13** وجسم R : + آن A ‖ نفسی A : نفس R ‖ نامی A : باقی R ‖ **13–14** یا حیوانی : یا جسمی A ماحی (؟) R ‖ **14** وچو A : وچون R ‖ که A : ــ R ‖ **15** نامی A : باقی R

شد که نفس کمال جسم باشد. واین حدیثست که مر نفس‌را نهاده است این فیلسوف بر طریقت خویش سخت تمام. ازین سؤالات آنچ حکماء فلسفه‌را اندرین سخنست، اینست که یاد کردیم.

(۱۱۰) وامّا جواب اهل تأویل مرین سؤالهارا آنست که گوییم ــ از آنچ شنودیم بحضرت مقدّسهٔ امام نبوی از خاندان علم وکتاب وشریعت بدستوری ایشان علیهم السّلام ــ که پرسیدند از امام حقّ ناصر لدین الله ــ علیه السّلام ــ که « حکمت فاضلترست یا حقّ؟ » او علیه السّلام گفت « حکمت فاضلترست از حقّ، از بهر آنك حقّ بحکمت حقّست. » آنگاه گفت که « حقّ آنست که شبهت‌را بر دارد از مشتبه، وحکمت عَمَلیست بعلم کرده. وهرك علمی داند، وآن علم ازو بصورت عَمَل بیرون نیاید، او حکیم نباشد. » وگفت « ‹علم› باری سبحانه تشکیل وتصویر جسمست، وعمل الٰهی ابداع عالمست بدین جسم کلّی مشکّل، تا بدلالت این [36a] عملِ علمی گفتیم که مبدعْ حقّ حکیمست. » این قول از اوست علیه السّلام. وما بر شرح این قول که او ــ علیه السّلام ــ گفت « علمْ تشکیل جسم است » گوییم: درست است که علم تشکیل جسم است. وآن بدو نوع است: یکی ازو صنعی است وتشکیل اجسام ثابت الشّکل، چنین که عالمست قایم بأشکال خویش. ودیگر قولیست بتشکیل مر جوهر هوارا بشکلهاء حروف وکلمات که آن زود زایل شود، از بهر آنك علمی مجسّمست بدانچ همی هوا ــ کو جسمست ــ

2 بر طریقت خویش A : وبر طریق R ‖ تمام A : تمامست R ‖ 4 گوییم : + که A ‖ 9 عملیست : علمیست A ‖ 10 عمل : + ازو A ‖ 11 جسمست : چشمست A ‖ 13 از اوست : لفو (؟) است A ‖ 14 علم تشکیل : عمل تشکیلی A ‖ 15 علم : عمل A ‖ 18 همی : + بر A

مشكّل شود بعلم حكيم.

(۱۱۱) وحقّ بنزديك عقلا آنست كه اشتباه بدو زايل شود، وبزرگتر اشتباهى اندر متشابهات كتابست، كه آن جز بتأويل بر نخيزد، چنانك خداى تعالى سپس از آنك متشابهات كتابرا ياد كرد، گفت: تأويل جز خداى وبزرگان وپنجه فرو بردگان اندر علم دين كسى نداند، بدين آيت: قوله «وما يعلم تأويله الّا الله والرّاسخون فى العلم.» اندر اين قول گفته شدست كه اشتباه بتأويل زايل شود. وچو چنين است، ظاهرست كه حقّ خداوند تأويل است، از بهر آنك حقّ بدو همى حقّ شود وپديد آيد، وباطل بدو همى باطل شود از متشابهات، چنانك خداى گفت: قوله «ليحقّ الحقّ ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.» وحقّ تأويلست، ودليل بر آنك حقّ تأويل است قول خدايست سبحانه كه حكايت كرد از يوسف النّبى ـ عليه السّلام ـ كو مر يعقوبرا گفت «اى پدر! اين تأويل از خواب منست كه منش ديدم، وخداى مر آنرا حقّ كرد» بدين آيت: قوله «وقال يا أبَتِ هذا تأويل رؤياى من قبل، قد جعلها ربّى حقًّا.» ومر اين حقّرا ظاهر كنندهٔى هست، وظاهر كنندهٔ حقّ سخنان خداى سبحانه است، چنانك گويد: قوله «ويريد الله أن يحقّ الحقّ بكلماته ويقطع دابر الكافرين.» واجب آيد كه خداوند تأويل وگزارندگان تأويل بفرمان او سخنان خداى اند، چنانك عيسى ـ عليه السّلام ـ

4 تعالى: + گفت A ‖ گفت: وگفت A ‖ 5 وپنجه: وپنج A ‖ علم دين: عالم دينى A ‖ 6 سورهٔ ۳ (آل عمران) آيهٔ ۵ ‖ 9—10 سورهٔ ۸ (الانفال) آيهٔ ۸ ‖ 10 وحق: وچو حق A ‖ 13—14 سورهٔ ۱۲ (يوسف) آيهٔ ۱۰۱ ‖ 15 حق: + سبحانه A ‖ سبحانه: — A ‖ 15—16 سورهٔ ۸ (الانفال) آيهٔ ۷ ‖ 17 او: اوو A

سخنی بود از سخنان خدای تعالی بحکم این آیت <که> همی گوید: قوله « انّما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله وکلمته ألقیها الی مریم [36b] وروح منه . » وهمچنین مر رسول مصطفی‌را ـ علیه السّلام ـ خدای تعالی « کتاب خویش » گفت بدین آیت قوله : هذا « کتاب ینطق » علیکم « بالحقّ . »

(١١٢) <خداوند> علم تأویل وصیّ رسول الله است ، ومدقّقان دعوت استخراجی کرده اند ازین سه نام : یکی علیّ ، ودیگر حقّ ، وسه‌دیگر وصیّ. وگفتند: حساب دو حرف « حقّ » ـ بحساب جُمَّل ـ با هر دو حرف برابر است با حساب نام خداوند تأویل . وحساب سه <حرف> « وصیّ » با هر سه حرف وبا نام نیز برابر است با حساب نام خداوند تأویل ، واین سطر لطیفست. وچو زوال اشتباه بحقّ است ، آنگاه تأویل است آنچ اشتباه بدو زایل شود. پس نتیجهٔ برهانی ازین دو مقدّمه آن آید که تأویل حقّست. وتأویل باز بردنِ سخن باشد بأوّلِ او ، وأوّل همهٔ موجودات ابداعست کو بعقل متّحدست ، ومؤیِّد همهٔ رسولان عقلست. <پس> واجب آید دانستن که ابداعْ حقّست که سخن بتأویل از عقل پذرفتست بتوسّط أنبیا علیهم السّلام.

(١١٣) امّا سرور هر جوهر عقل‌را گویند که جنّة المأوی جوهر اوست. رسول مصطفی ـ علیه السّلام ـ گفت « چون بهشتیان بنزدیك بهشت رسند ، دنهٔ

2-3 سورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ١٦٩ ‖ **3** تعالی : + در A ‖ **4** کتاب ینطق : کتابنا منطق A سورهٔ ٢٣ (المؤمنون) آیهٔ ٦٤ ‖ **8** با حساب : باجسام A ‖ **9** واین سطر لطیفست : « علی » = ٧٠ + ٣٠ + ١٠ = ١١٠ ؛ ـ « حق » = ٨ + ١٠٠ (= ١٠٨) + ٢ (یعنی با هر دو حرف !) = ١١٠ ؛ ـ « وصی » = ٦ + ٩٠ + ١٠ (= ١٠٦) + ٣ (یعنی با هر صه حرف !) + ١ (یعنی با نام) = ١١٠

بهشتیان بگیرند» بدین خبر «اذا أزلفت الجنّة لأهلها، أخذهم مرح الجنّة.» ودلیل بر آنك جوهر عقل شادیست آنست که ثبات شادی بزوال <جهل> آمده است، وزوال <جهل> آمده بعلمست. پس پدید آمد بدین مقدّمات برهانی که ثبات شادی بعلمست، وعلم فعلِ عقلست. ونیز معلوم است که هیچ شادی مردم‌را برتر از شادی فلك نیست، وفلك جز مر عقل‌را نیست اندر عالم پس ظاهر شد که شادیْ جوهرِ عقلست. ونیز از جملهٔ حیوانات جز مردم‌را ــ که مر اورا نفس عاقل است ــ خنده نیست، وحکماءِ فلسفه یك حدّ مردم‌را «زندهٔ خندنده» نهاده اند، وخنده اظهار شادی < است >، واختصاص مردم بخنده گواهی راست گوی است بدانك غایت شادی عقل‌راست.

(۱۱٤) فامّا دهررا گفتند که بقاءِ جوهر سرمدی است، وجوهر سرمدی اوّلی عقل کلّی است، وبقاءِ او [37a] دهر است. وچنانك دهر اندر اُفق عقلست، زمان اندر اُفق نفس کلّیست، اعنی علّت دهر عقلست، چنانك علّت زمان نفس است. وبدان گفتیم که علّت زمان نفس است، که زمان عدد حرکات فلکست نزدیك اهل هر دو حکمت. وحیات روزگذار زمانست، که اندرین بیتها همی گوید «وباز برهان آنکه حیات روزگذار» یعنی برهان

1 مرح : مرج A ‖ 2 جوهر عقل شادیست : جوهر هر شادی عقلست A ‖ که ثبات : کشبات A ‖ 7 نفس : قفس A ‖ 10 فاما A : اما اهل تأیید یعنی امامان امت رسول صلی الله علیه وآله که حکماءِ دین حق اند R ‖ 11 اولی A : اول R ‖ کلی A : کل R ‖ ءاو A : ــ R ‖ 12 زمان A : جان R ‖ کلیست A : کلست R ‖ أعنی A : + که R ‖ عقلست R : غفلتست A ‖ 13 وبدان گفتیم... نفس است A : ــ R ‖ 14 اهل هر دو حکمت A : اهل خرد وحکمت R ‖ 14–15 وحیات روز گذار... همی گوید A : وحیات روز گذار کی اندرین بیتها همیگوید زمانست R

بر آنك دهر بقاء بی مرگست آنست که زمان روز بروز همی گذرد < و > بقاء زندهٔ میرنده است. وچو بقاء زندهٔ میرنده زمانِ گذرنده باشد، واجب آید که بقاء زندهٔ نا میرنده ـ که آن نفس است وعقل است ـ بقاء سرمدی باشد نا گذرنده، ونام آن دهر است.

(۱۱۵) وقولی مختصر بر اظهار دهر وزمان وتفصیل ایشان از یکدیگر آنست که گوییم: زمان از دهر بحرکات فلك پیموده است که نام آن روز وشب وماه وسال وجز آنست، ودهر زمان نا پیموده که مر اورا آغاز وانجام نیست، بل دهرْ زمانِ درنگ وبقاء مطلق است. وامّا برهان بر آنك جوهر نفس میرنده نیست وبقاء او دهر است، وبقاء مطلق است أزلی وأبدی، آنست که گوییم: جسد ما زنده است روزگاری، تا زندگی ازو همی بشود. پس دانستیم که زندگی جسد ما عرضیست، آنکه گوییم: هر معنیی که آن بعرض اندر چیزی پدید آید، آن معنی اندر چیزی دیگر جوهری باشد. وآن چیز که آن معنی مر اورا جوهری باشد، پیش از آن چیز باشد بوجود ـ از آن چیز که آن معنی اندرو بعرض پدید آید، ـ چنانك

---

1 بی A : — R ‖ که زمان R : کز زمان A ‖ **2** است R : — A ‖ وچو A : وچه R ‖ **3** نفس است A : نفس R ‖ **5** وقولی A : وقول R ‖ مختصر بر A : — R ‖ تفصیل A : تفضل R ‖ **6** زمان A : که زمان R ‖ دهر R : + است A ‖ پیموده A : همراه R ‖ است R : — A ‖ **6–7** که نام آن... نا پیموده A : — R ‖ **8** بل A : بلکه R ‖ زمان درنگ : زمان ودرنگ R وزمان ودرنگ A (Cf. H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi II. Glossar s. v. Zamân.) ‖ **9** وبقاءِ R : بقاء A ‖ وأبدی R : أبدی A ‖ **10** تا : وتا A وباز R ‖ **11** عرضیست A : عرضست R ‖ آنکه R : آنگاه A ‖ هر A : بهر R ‖ **14** از آن چیز که : که آن چیز باشد که AR

همی بینیم که گرمی عرضی اندر آهن موجودست، وچو آتش ازو جدا نشود گرمی عرضی ازو پدید همی آید، آن آتش‌را گرمی جوهریست؛ وتا آتش بآهن پیوسته است گرمی عرضی از آهن زایل نشود. وچو ظاهر کردیم که معنی عرضی اندر چیزی از چیزی آید که آن معنی اندرو جوهری باشد، وجسد مارا زندگی عرضی بوَد، نتیجه ازین مقدّمات برهانی آن آید که آن چیز که جسد ما ازو بزندگی عرضی زنده بوَدْ، زندگی او جوهریست. وآنچ زندگی او جوهری باشد مر اورا مرگ نباشد. پس نفس که زندگی جسد ما بدوست، بجوهر [37b] وذات خویش زنده است، نه بچیزی دیگر. < و >چو بجوهر خویش زنده است، هرگز نمیرد < و >بقاءِ او دهر است، چنانك بقاءِ جسد ـ که زندگی او عاریتی است ـ زمانست؛ لا جرم نفس بوجود پیش از جسمست، چنانك آتش بوجود پیش از آهن است. وگفتند که عقل با دهر یکیست، یعنی پیشی وسپسی نیست مر عقل‌را با دهر، ونفس اندر اُفق دهرست، چنانك زمان اندر اُفق نفس است.

---

1 عرضی: عرض A، — R ‖ اندر آهن A: اندر عرض آهن R ‖ **1–3** موجودست وچو آتش ازو جدا نشود (شود A)... گرمی عرضی از (عرض اندر A) آهن زایل نشود (شود A) A: پدید همی آید از آتش وآتش‌را گرمی جوهریست وتا آتش بآهن پیوسته است گرمی عرضی اندر آهن موجودست وچو آتش جدا شود گرمی عرضی ازو زایل گردد R ‖ **4** اندر چیزی از چیزی: از چیزی اندر چیزی R اندر چیزی A ‖ جوهری R: جوهری جوهر A ‖ **5** مارا R: ما A ‖ عرضی: عرض AR ‖ **6** آن چیز A: آن چیزی R ‖ ازو A: — R ‖ **9** چو A: وچه R ‖ نمیرد A: نمیمیرد R ‖ بقاءِ او A: وجوهر که نمیرد بقای او R ‖ **10** زمانست R: وزمانست A ‖ **12** یکیست A: معالدت (؟) R ‖ پیشی R: پیش A ‖ وسپسی: سپسی A وپسی R ‖ **12–13** ونفس... افق نفس است A: وعقل اندر افق دهرست چنانک نفس اندر افق زمانست R

(١١٦) وامّا کمال گفتند هر چیزی‌را که ناقص باشد. وناقص جسم است چو اضافت او بنفس باشد، وناقص نیز نفس است چو اضافت او بعقل باشد. لا جرم کمال جسم بنفس است که بدو همی زنده شود، چنانك پیش ازین گفتیم از قول فلاسفه. وکمال نفس بعقل از راه این صنع عظیم که عالَمست. ودلیل بر درستی این قول آنست که حاصل از وجود نبات وحیوان وجود مردست، که بر نبات وحیوان پادشاست. وتسلّط مردمْ بر نبات وحیوان وبر عالم دلیل است بر آنك غرضِ صانع از وجود عالم نبات وحیوان وجود مردمست. آنکه چو مردم‌را با نفس حسّی نفس عاقله است، واجب آید که مردمِ تمام آن باشد که نفس عاقلهٔ او بتمامی خویش رسید. وتمامی نفس عاقله بعلمست، وعلم جز بسخن بمردم نرسد، وبرتر از مردم چیزی نیست جز آفریدگار مردم. پس واجب آید که تمامی مردم بسخن خدای باشد نه بچیزی دیگر. وچون سخنِ معنی دار مردم گوید ــ بآواز وحروف ــ واجب است که < از > نوع مردم ــ از آفریدگار خویش ــ شخصی سخن گوی تمام شود، که آن شخص از خدا گوید. وآنِ یك شخص واجب آید که بر نوع مردم مسلّط باشد. وغرض آفریدگار از آفریدن مردم نیز آن یك شخص باشد < که > بر نوع خویش مسلّط شود، چنانك غرض از آفریدن جنس حیوان نیز خدای‌را آفریدن نوع مردم است، که بر حیوان مسلّطست، < و > بدین صفت پیغامبر ــ علیه السّلام ــ خلق‌را بفرمان خدای بر علم تکلیف کرد، چنان که گفت: قوله «اُدْعُ الی سبیل ربّك بالحکمة والموعظة الحسنة».

---

1 هر چیزی‌را که : که هر چیزی‌را A ‖ 7 نبات : ونبات A ‖ 10 وبرتر از : وبر نزار A ‖ 18 خلق‌را : که خلق‌را A ‖ 19 سورة ١٦ (النحل) آیة ١٢٦

(۱۱۷) پس درست کردیم که [38a] کمال نفس بعلمست از راه این صنع عظیم. ورسیدن از نقص بکمال خویش بمردمیست که پدید آید چنانك آن مردم بدرجهٔی رسد که افاضت عقل کلّیرا بتمامی پذیرد. واین دایرهٔ کلّی بدین خرکت هموار کلّی نهاد از بهر حاصل آوردن آن تشخیص. <ودرین مدّت دراز> که <فلك> همی گردد، چند تنی <پدید آمد>. ودلیل بر آنك چنین شخصی که همی گوییم جز با اعمارِ دراز ممکن نیست که موجود شود، آنست که اندر مدّتی قریب هفت هزار سال این شش تن ـ اعنی آدم ونوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمّد علیهم السلام ـ چنان آمده است که بر بهری از خلق سالاری توانسته اند کردن. وچو سالاری بافاضت عقل کردند که بدیشان رسید، وبر جملگی خلق سالار نشدند، این حالِ خلق دلیل است بر آنك تمامی عقلرا کسی نپذیرفتست هنوز. وهنوز آن روز نیامده است که فرمانْ خدایرا باشد، چنانك همی گوید: قوله «والأمر یومئذ لله» وبسیاری جُهّال واندکی عقلا، همچو بسیاری حشرات وحیوان واندکی مردم، وچو بسیاری نبات واندکی حیوان <و> مردم، وچو بسیاری موات واندکی نبات، همه گواه آن آمد مارا بر آنك این صنع جز چنین بزمان ومُهلت ممکن نیست، چنانك خدا گفت رسول خویشرا: مُهْلَت ده کافرانرا، که من ایشانرا مهلت دادم اندکی، بدین آیت: قوله «فمهّل الکافرین أمْهلهم رویدًا.»

وعنایت نفس کلّی از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضت عقل

3 عقل: عقلی A ‖ 6 شخصی: شخص A ‖ 7 قریب: قریت A ‖ 12 سورة ۸۲ (الانفطار) آیة ۱۹ ‖ 13 وبسیاری: وبسیار A ‖ 14 بسیاری: ببسیاری A (در هر دو موضع) ‖ موات: مولت A ‖ 15 گواه آن: کوان A ‖ 17 سورة ۸٦ (الطارق) آیة ۱۷

کلّی‌را تمام او پذیرد، وبر خلق بجملگی او سالار شود؛ وآن آخر سالاری باشد مر این سالاران‌را، ودَور بدو بآخر آید. ومر اورا گروهی بنامی همی گویند: گروهی «مسیح» گویندش که باز آمد، وگروهی «مهدی» گویندش، وگروهی «قایم» گویندش، چنانك خداء تعالی گفت اندرو: قوله «عمّ یتساءلون عن النبأ العظیم الذی هم فیه مختلفون». وزین سؤال گذشتیم. [38b]

X.

< اندر طبیعت کلّی >

بیت ۱۲_۱۳

اگر طبیعت کلّی بأوّلیّت حال
مرا بگوئی، دانم که هستی اَز ابرار
مثالش وصفتش هر دو باز گوی مرا
که دوستتر سوی من صد ره این زموسیقار.

(۱۱۸) این مرد همی پرسد که طبیعت کلّی چیست؟ واین سخن بی تفصیل ضایع است. ونخست باید که شنودهٔ این نام ــ اعنی طبیعت کلّی که «دوستتر بر من صد ره زموسیقار!» ــ بداند که مرین نام‌را معنی چیست؟ وخود این نام‌را معنی هست یا نه؟ وچو طبیعتی کلّی باشد ناچار طبیعتی جزوی باشد نیز، وتا ندانند معنی این نام چیست، شرح آن معنی چگونه تواند شنودن؟ وقدماء حکمارا واهل طبایع‌را اندرین نام ومعنی اختلافست.

2 سالاران‌را: سالاران راه A ‖ 5 سورهٔ ۷۸ (النبأ) آیهٔ ۱ـ۳ ‖ 14 ضایع است: است وضایع A ‖ شنوده: چنین است A شاید «شنونده» ‖ 14ـ15 که دوستتر... زموسیقار: کاتب این جمله‌را در سطر قبل پس از «نخست» نوشته (!) ‖ 16 طبیعتی: طبیعی A ‖ طبیعتی: طبیعت A ‖ 18 اندرین: بتترین A

وما نخست بگوییم که معنی این نام چیست، تا عقلا که مرین کتابرا بخوانند بدانند: این شعر – بی این شرح که ما کردیم مر اینرا – هذیانی بوده است، کز علوم اندرین سخنان جز نامْ چیزی نبودست.

(۱۱۹) پس گوییم که چو خردمندان مر خاكرا سخت وفشرده بیکدیگر افتاده دیدند چنین که هست، وبدین صورت که دارد، از آب جداست؛ وآبرا گداخته وجنبنده واز بالا بنشیب آینده دیدند چنین که هست، وبدین صورت که دارد، هم از خاك واز هوا جداست؛ وهوا وآتشرا دیدند که نیز هر یکی بر صورتی است که بدان صورت از یاران خویش جداست؛ وهمچنین افلاك وانجمرا صورتها دیدند که بر آن ایستاده اند وز آن همی بدیگر صورتی نشوند؛ وجملگی این جوهر جسم یك صورت گشته است، وبهم فراز آمده که همی از یکدیگر جدا نشوند وبا یکدیگر بیامیزند وپراگنده نشوند ونریزند، – گفتند: ناچار مر این اقسام جسمرا حافظیست، که هر یکیرا بر صورت او همی نگاه دارد، از بهر آنك هر یکی ازین اقسام جسم <را> جزوهاء بسیار است، وهر جزوی بنگاه داشتِ یار خویش بر آن صورت سزاوارتر از آن یار خویش نیست بنگاه داشتِ او، وچو همهٔ جزوهارا بنگاه داشت حاجتست، مر همهرا – جز [39a] همگی ایشان – حافظی واجبست. پس مر آن حافظِ این اقسامِ جسمِ کلّیرا «طبیعتِ کلّی» گفتند بنام. آنگاه اندر چه چیزیِ او مختلف شدند. وما نخست سخن بر اثبات طبیعت مستوفی کنیم. آنکه اختلافِ حکماء فلسفهرا اندر

5 که دارد: کزارد A ‖ 6 دیدند: دیدنده A ‖ 11 وبا: وبر A ‖ 12 ناچار: ناجاره A ‖ 19 مستوفی: مستوفا A

چه چیزیِ او یاد کنیم، وبر اثرِ آن قولِ حکماءِ دین‌را بر اثباتِ چه چیزیِ طبیعت یاد کنیم، تا از هر دو حکمت بر ذکرِ طبیعتِ کلّی سخن گفته باشیم.

(۱۲۰) وگوییم کز پس اقسام این جسم کلّی ـ اعنی خاك وآب وهوا وآتش وافلاك وانجم ـ موالید است از جواهر معدنی گدازنده ونا گدازنده، وز آن اشکال بسیار است، که هر یکی‌را از آن صورتی است، کو بدان صورت از جملگی موجودات مولوداتی واُمّهاتی جداست، وهر یکی‌را از نبات وحیوان نیز ـ از پشّه تا پیل واز گندنا وپیاز تا درخت گوز وساج ـ صورتی دیگر است. ومرین خاك وآب‌را ـ که بدین صورتهاءِ مولودی اندرست ـ ناچار صورت‌گری لازمست بخاصّه از بهر این تفاوت بسیار که همی بینیم، کز چوب ـ که نوعیست از مطبوعات ـ بهری بر صورتی هرچ ضعیفتر است چون چوب بید وچوبِ انجیر، وبهری بر صورتی هرچ قوی‌تر است چون ساج وآبنوس. واندر هر شخصی از اشخاص حیوان صورتهاءِ بسیار است: از پوست وموی وگوشت واستخوان وسرو وسم وجز آن. وهر یکی ازین مصوّرات بر صورت خویش محفوظ است اندر حالِ حیات نبات وحیوان؛ وپس از جدا شدنِ نفس نامی وحیوانی از آن، اعنی چوب واستخوان وپوستهاءِ حیوان ـ پس <از> مرگ نبات وحیوان ـ <بدان صورت> همی نمانند. وهر یکی از آن <دارای> جزوهاءِ خاکی وآبی وجز آنست، وناچار اندر هر یکی ـ از چوب وجز آن ـ نگاه دارنده‌ایست که مر آن جزوهارا همی نگاه

1 اثبات چه: اثبات وجه A ‖ 4 موالید: ومتوالید A ‖ 5 وز آن اشکال: وز ا کهالی (؟) A ‖ 6 مولوداتی: مولودتی A ‖ 7 پیل: ویل A ‖ 8 ناچار: ناجاره A ‖ 10 که نوعیست: کمرغیست A ‖ 15 نامی: نمامی A ‖ 16 نمانند: مانند A ‖ 17 وناچار: وناجاره A

دارد، چه از آن صورت که یافتست، وچه از آن جمله‌ئی که آن صورت بر آنست: اعنی بمَثَل پارهٔ سنگ‌را حافظی است که مر اورا بر صورت سنگ همی نگاه دارد، وآن جزوهاءِ سخت [39b] شده‌را اندر آن پارهٔ سنگ همی بدارد تا ریخته نشود. < و > ممکن نیست که هر جزوی از آن همی خویشتن‌را بدان جزو که هم پهلُویِ اوست بر بندد، از بهر آنك آن جسم < را > اندر ذات خویش فعل نیاید، که او جوهری فعل پذیرست نه فاعلست. پس مر نگاه دارندهٔ این مصوّرات < را > بر صورتهاءِ مختلف ومتفاوت «طبیعت» گفتند.

(۱۲۱) واکنون چو مر نام طبیعت‌را معنی ثابت کردیم، گوییم: فلاسفه واهل طبایع اندر چه چیزیِ طبیعت مختلف شدند. ارسطاطالیس اندر کتاب «سمع الکیان» خویش گفته است که «طبیعت آغاز حرکت وسکونست» یعنی: چو جوهر جسم موجود شد، با مفردات طبایع بهم موجود شد، اندر یك وهلت بود بی هیچ درنگی ومدّتی. وچو این اعراض اولی با جواهر هیولی بهم شد، آغازِ حرکت وسکونِ مکانی از آن وهلت بود، یعنی: چو این مفردات طبایع — از گرمی وسردی وتری وخشکی — بدین جوهر پذیراءِ این مفردات برین تقدیر که هست، متّحد شد، آغازِ حرکتِ آن بود. وبهره‌ئی از جسم گران شد وفرو گرایست بمیانه، وبهری ازو سَبُك شد وباز شد سوی حواشی؛ تا عالم ازین جوهر بدان ایجاد طبیعت بدو، برین صورت شد که هست.

2 صورت: صورتی A ‖ 4 بدارد: ندارد A ‖ 13 بود بی: بودنی A ‖ 18 حواشی: خوستی A

(۱۲۲) واین قولی نیکو است عقلی، ولیکن محمّدِ زکریاءِ رازی این قول‌را نپسندیده است، وگفتست که اگر چنین بودی، واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم، واگر از باری آمده بودی، اندر خدایْ طبیعت بودی، واین روا نیست. وپس محمّدِ زکریاءِ رازی‌را عادت آن بوده است که قولهاءِ حکمارا خلاف کردست. ومقصودش براعتِ خویش واظهارِ صفوتِ خاطر وحدّتِ ادراکِ خویش بودست!

(۱۲۳) وگروهی از اهلِ طبایع گفتند که طبیعت ـ اعنی نگاه دارندهٔ این مصوّرات طبیعی برین صورتها ـ قوّتی آلهیست گماشته بر حفظِ عالم.

(۱۲٤) وگروهی گفتند: نگاه دارندهٔ این شکل که عالم بر آنست [40a] برین جسم کلّی خلاست، یعنی جائی نیست بیرون از این فلك البتّه. وخلا مر جسم‌را کشیده است، واین جای که عالم اندروست مرین جسم‌را اندر ذات خویش کشیده است ونگاه داشته، وهمی نگذاردش کزو بیرون شود، بر مثال کوزگکی که سفال‌گران کنند، وبزیرِ او سوراخهاءِ تُنُك بکنند بسیار، ومر آنرا سَرَکی بسازند، وچو مر آن‌را سر بسازند وآن کوزگك‌را بآب اندازند، پُر آب شود. وچو انگشت بر سر او بر نهند واز آب بر کشندش، هر چند که بر بُنش سوراخهاءِ بسیار باشد، ازو هیچ آب فرو

2 نیسندیده: پسندیده A ‖ 4 خدای: خدای‌را A ‖ 9 گفتند A: + که R ‖ 10 البته A: – R ‖ 12 خویش A: خود R ‖ 13 برمثال . . . که (کز A) . . . تنك بکنند A: وبر مثال کوزهٔ که زیرش سوراخهاء تنك بکنند R ‖ 14 بسازند A: بسازد R ‖ 14–15 وچو . . . کوزگك‌را (کزه‌گکی‌را A) بآب اندازند A: وچون مر آن کوزهٔ گل‌را بآب اندر افکنند R ‖ 15 بر سر او R: بیر او A ‖ بر نهند: بر نهد A نهند R ‖ 16 هر چند که بر بنش A: هر چند بزیر وی R

نیاید، بدانچ آن خلا — که اندر کوزه است — مر آن آب‌را نگاه دارد. وچو راه نباشد که هوا بدو فرو شود، هیچ آب ازو فرو نیاید؛ وچو انگشت از سرش بر گیرند، آب از آن سوراخها بیك بار فرود آید، از بهر آنك هوا از بر سو بدو فرود آید، وآن جای‌را که آب داشت بگیرد. پس این گروه < که > گفتند «نظام عالم از خلاست» حجّت این آوردند بر پراکنده نا شدنِ اجزاءِ عالم.

(۱۲۵) وگروهی گفتند: این جسم کلّی چنین بدان ایستاده است تا خلا نباشد وجسم‌را خلا نکشد، یعنی تا خلا نباشد، چنانك اگر پاره‌ٔی نَی‌را سر بآب اندر نهند، وآن سر دیگررا بدهان بمکند تا آن هوا که اندر نَی باشد ازو فرود آید، آب — چو جایِ هوا اندر آن نَی پاره خالی شود — ببالا بر آید، وبر دهانِ آن مکنده رسد. پس بدین برهان گفتند: این جسم کلّی ازین جای همی پراکنده نشود تا خلا نباشد.

(۱۲٦) وگروهی گفتند: هر چیزی‌را از چیزهاءِ طبیعی — چو شخصی وچوبی وجز آن — همی آن رطوبت فراز هم دارد که اندروست، از بهر آنك خاك‌را رطوبت جمع کند، وچو رطوبت ازو نشود، پراگنده نشود. پس واجب است که گفتند که «طبیعت» رطوبتست، وهر چیزی<را> همی رطوبت فراز هم دارد.

1 آن خلا که اندر کوزه است A : از خلا اندر آن کوزه است R ‖ 3 بر گیرند A : بر گیری R ‖ 4 از بر سو A : از زبرش R ‖ این A : آن R ‖ 5 نظام R : نظم A ‖ آوردند A : آورده اند R ‖ 6 نا شدن A : شدن R ‖ 9 نهند : نهد A ‖ 11 مکنده : مکیده A ‖ 12 کلی : کلی‌را A ‖ 15 ازو نشود : ازو شود A

(۱۲۷) وگروهی گفتند: اندر هر چیزی حافظ یا رطوبت یا حرارتست. وگفتند: اگر با آن رطوبت حرارت نباشد، چو آن رطوبت از آن خیزد بیرون ــ چنانك همی بینیم که رطوبت از چیزها همی بیرون آید ــ بایستی که آن چیز ریخته شدی، [40b] ولکن چو حرارت با اوست، هر جزوی که رطوبت ازو بیرون شود، آن حرارت جزوی دیگررا از رطوبت عوضِ او هم اندر کشد، که فعل حرارت اینست که رطوبت‌را بکشد.

(۱۲۸) وگروهی از فلاسفه گفتند: ارادت باریست حافظ مرین چیزهارا. نام آن ارادت «طبیعت» است.

(۱۲۹) وامّا جواب اهل تأویل ــ علیهم السّلام ــ اندر اثبات < طبیعت > آنست که گفتند: طبیعت بمثل نایبِ نفسِ کلّی است، که موکّلست در نگاه داشتن مر اقسام جسم‌را بر صورتهاء آن. وردّ کردند قولِ آنهارا که گفتند که طبیعت ــ کو نگاه دارندهٔ مصوّرات است ــ رطوبت یا حرارت است، بدانچ گفتند: حرارت ورطوبت نیز صورتها اند، نه مصوّران اند. ورطوبت مر آب‌را جوهریست، ومر اورا اندر جوهر آب بحافظی حاجتست، همچنانك حرارت‌را اندر جوهر آتش بحافظی حاجت است، از بهر آنك این هر دو ــ اعنی رطوبت وحرارت ــ اَعراض اند، وعرض‌را بذاتِ خویش قیام نیست، وآنچ مر اورا بذات خویش قیام نباشد، مر اورا فعل نباشد.

(۱۳۰) وردّ کردند قول این گروه‌را که گفتند «نگاه دارندهٔ عالم

---

1 یا . . . یا : با . . . با A ‖ حرارتست : حراریست A ‖ **2** با آن : بآن A ‖ **3** بینیم : بینم A ‖ آید : آمد A ‖ **4** با : بار A ‖ **5** که : کر A ‖ **6** او هم : بدوانیم (؟) A ‖ **14** بحافظی : حافظی A

خلاست» بدانچ گفتند: مر هر مصوّری‌را از مصوّرات مولودی نگاه دارنده‌ایست ــ بر مصوّرات جسمی ــ که همی نبینیم. پس اگر عالم‌<را> برین جایْ خلا همی نگاه دارد، وآب‌را بر صورت آب خلا همی نگاه دارد، چرا هوا وآب وخاك وآتش همه همی یکی نشود <و>اندرین خلاف جدا بجدا ایستاده اند؟ وآن چوب چرا همی نریزد، اگر همگی او جزوهاست وهر یکی از آن جزوها بنگاه داشتِ دیگران اُولیتر از یار خویش نیست؟

(۱۳۱) وردّ کردند قول گروهی‌را که گفتند «طبیعتْ خود نفس است» بدانچ گفتند: از موالید نباتی بعضی آنست که مر اورا تخمی است، وبعضی آنست که مر اورا اصلی وتخمی نیست، چو کشمش وسماروغ. وچون بعضی از حیوان <آن> است که مر اورا نیز زایش است از نر وماده، وبعضی آنست که مر اورا زایش [41a] نیست ــ بل مر اورا تولّدست که بخیزد چو مگس وپشّه وموش وجز آن، ــ پس مر آن زایندگان‌را فاعل نفس است، ومر این متولّدات‌را فاعل نفس نیست، چو وجود اینها نه بر آن هنجارست که مر آن زایندگان‌راست. وچون این فاعل که متولّدات ازوست نفس نیست، لا بدّ جوهر <است> از بهر آنك فعلش اندر جوهر جسم است، ونام این فعل «طبیعت کلّی» است، کو بمَثَل مربن عالم‌را ــ که سرای نفس کلّی است ــ چو فرّاشی وکناسی است، که هر امتزاجی که میان اجزاءِ اُمّهات افتد، بر آن قدر کز آن امتزاج آید، چیزی بسازد نباتی

5 یکی: یکی‌را A ‖ 8 تخمی است: تخم ست A ‖ 9 کشمش (؟): کشمك A ‖ 11 زایش: ارایش A ‖ 13 نه: به A ‖ 15 از: ان A ‖ 17 کناسی: کنار A

یا حیوانی؛ بدان مرین سرای‌را پاك همی دارد، وطینتهارا ــ از بهر آنك تا ازو ترکّب مردم آید ــ پاکیزه همی کند، ومَضرّتِ پلیدی‌هارا بصنعِ خویش از مردم ــ که بهترین مصنوع خداوند اوست ــ دفع همی کند، چنانك از طینتهاء گنده وزیانکار وپلید ــ موش ومار وکژدم ــ < دفع > کند، تا بگریزند وبزیر زمین فرو شوند. ومَضرّتِ آن اصلهاء بد از مردم دور شود بدین صنع کز طبیعتِ کلّی همی آید. واز آبهاء گنده شده وزمینهاء پوسیده ــ بر نیستانها وشورستانها ــ مگس وپشّه انگیزد، تا گندی وپلیدی از آنجایها دفع شود، ومصنوعاتِ او بهوا بر پرند. وآن طینت بدان صورتها کو کند، خوش شود. وباز چو هلاك شوند، آن اجساد بطبایع باز افتند خوش گشته وشایستهٔ صورتی بهتر از آن شده.

(۱۳۲) واین حکمتی عظیمست ودلیلی ظاهرست بدانك طبیعت کلّی همی عالمرا از آلایشها وآمیزشهاء شوریده بشُوید وپاکیزه کند از بهر صنعِ نفس کلّی‌را. وزمینهاء زه گرفته که بدین صنع خشك همی شود وشایستهٔ مزارع همی گردد، گُواست بر آنك طبیعت کلّی خادم نفس کلّی است. وطبیعت کلّی است که هر یکی‌را از طبایع بر صورت او نگاه همی دارد، تا ریخته نشود وتا نمیرد ونپوسد. واین جوهریست بکلّیتِ اجزاء عالم جسمی رسیده، وبدین سبب مرین‌را [41b] «عالم طبیعت» گفتند. نسبت فعلهاءِ او ــ که اندر جسم موجود است ــ بدوست، ونسبت او بفعلِ اوّلست ــ که بمیانجی نفس

2 پلیدی‌هارا : پلیدهارا A ‖ 3 که : + آن A ‖ 4 پلید : پلیدی A ‖ بگریزند : بگزیدن A ‖ 5 شوند : شود A ‖ ومضرت : ومضرب A ‖ 7 گندی : کند A ‖ 9 خوش : خویش A ‖ افتند : افتد A ‖ 14 نفس : نفسی A ‖ 16 نمیرد ونپوسد : نمیرد ونپوسند A

کلّی پدید آمده است اندر عالم جسمی ـ نگاه داشت عالم‌را. وبدانچ مر افلاك‌را جنباننده اوست، < او > نه گرانست ونه سبك. وبدانچ جنبانندهٔ آتش سوی حواشی عالمْ اوست، او سبك است. وبدانچ جنبانندهٔ خاك وآب سوی مرکزْ اوست، او گرانست. وبدانچ جنبانندهٔ نبات سوی بالش <اوست>، نامش آنجا نفس نامی است. وچون جنبانندهٔ نفس حسّی بر طلب لذّات جسمی اوست، نامش آنجا نفس حسّی است. وچون جنبانندهٔ نفسِ مردم‌را بدانستنِ موجوداتْ اوست، نامش آنجا < نفس > ناطقه است.

(۱۳۳) وهمهٔ عالم‌را باجزاءِ او یك طبیعت است، بدانچ < یك > فاعل همهٔ جزوهاءِ عالم‌راست. واندر هر یك از آن مرورا نامی دیگرست، بدان فعل که بدان کند: هم چنانك نفس اندر عالم صغیر یکیست، واندرو فعلهاش بسیارست بهر آلتی کاندروست، بر مثال درودگر که بهر دست افزاری کاری دیگر کند. ومصنوعات خاصّ طبیعت کلّی بر مثال مُزَوَّراتست از مصنوعات نفس کلّی، اعنی: برابر جواهر کآن مصنوعات نفس کلّی است ـ چو زر وسیم وجز آن ـ مر طبیعت کلّی‌را زاگ وزمچ وزرنیخ وجز آنست. وبرابر نباتهاءِ اصلی مر طبیعت‌را سماروغ وکشنك وجز آنست. وبرابر مرغان وچهارپایان زاینده مر طبیعت < را > مگس وپشّه ومورچه وغوك وجز آنست.

(۱۳٤) از بهر آن گفتند حکماءِ دین حقّ ـ که فلسفهٔ الٓهی مر ایشان‌راست ـ که طبیعت کلّی شاگرد نفس کلّی است، با آنك خاصّیت

4 بالش : مالش A ‖ 6 بدانستن : بدانستی A ‖ 9 عالم‌راست : عالمست A ‖ 11 افزاری : افرادی A ‖ 12 مزوراتست : مرورانست A ‖ 15 کشنك (؟) : کشمك A ‖ 18 خاصیت : خاص A

فعل نفس کلّی ایجاد نفس ناطقه است اندر هیکل انسانی، وکار کرد بر اجسام اندر اشخاص بتصویر، وتحویل مر نبات‌را بصورت حیوانی اندر اشخاص، ودیگر حالتها واستحالتها، همه مر طبیعت کلّی‌راست، که او اندرین عالم است میان فلك قمر ومیان آن [42a] نقطه که مرکز عالم آنست. وهمگی اُمهات وافلاك‌را تکیه بر آنست، وعالم از طبیعت کلّی پُر است، بی آنك هیچ جای اندرو بگرفتست، از بهر آنك او جوهری نا جای‌گیرست.

(۱۳۵) وامّا قول این مرد که اشارت طبیعت کلّی «بأوّلیت حال» همی کند، باز جستن است از وجود طبیعت کلّی بأوّل اندر جوهر جسم. وجوابش آنست که گوییم: وجود طبیعت کلّی اندر جوهر جسم ــ که آن سایهٔ نفس کلّی بود ــ بأوّل حال از نظر نفس کلّی بود اندر سایهٔ خویش، همچنانك وجود نفس کلّی از نظر عقل کلّی بود اندر ذات خویش. واگر کسی مر این سخن‌را منکر شود وگوید: از نظر کسی اندر چیزی فاعل چگونه روا باشد که پدید آید، چنین که همی گویید «از نظر نفس کلّی اندر هیولی ــ که سایهٔ او بود ــ طبیعت کلّی پدید آمد»؟ ــ جواب ما مر اورا آنست که گوییم: چو ناظرْ شریف باشد، وآنچ اندرو نگرد بجنس وجوهریّت او نزدیك باشد، حاصل از آن نظرْ جوهری فاعل آید. ومثال آن اندر عالَم ظاهر است، بر آنك چو آفتاب ــ کو جوهری شریف است ــ همی اندر مهره‌ئی بلورِ گرد <و> پاکیزه نگرد ــ کآن مهره بگردی وپاکیزگی جوهر

---

2 اندر (در موضع اول): اندرو A ‖ 8 از: او A ‖ وجوابش: وچو آتش A ‖ 11 نفس کلی: + بود A ‖ 14 کلی: کل A ‖ 16 ومثال آن: ومثال اند A ‖ 18 گرد: گرد آرست A

بآفتاب هم جنس است، ـ اندر آن مهره آتشی موجود شود، کو جوهر فاعلست. ونفس کلّی جوهری ابداعیست شریف، وسایهٔ او از جنس او بود. چو اندرُو نگریست، طبیعت کلّی پدید آمد اندر هیولی، که فاعل آید اندر سایهٔ او بر مراد او وبعضی از کارهاء او همی کند، چنانك آتش ـ کز آفتاب اندر بلور پدید آید ـ بعضی از کارهاء آفتاب بکند. وچو از نظر نفس کلّی اندر سایهٔ او طبیعت کلّی پدید آمد، بأوّلیت حال چهار طبع مفرد بجوهر جسم متّحد شد، از بهر آنك او چهارم موجود بود از ابداع، اعنی عقل ونفس وهیولی، وچهارم طبیعت کلّی. وبهره‌ئی از هیولی گران شد وفرو گرایست، وبهره‌ئی سبك شد وبالا گرفت. [42b] وچو مر آن جوهررا مقداری ـ اعنی بی نهایت ـ نبود، آنچ گران شد واندر مرکز استاد، مخلط گشت، وآنچ سبك شد وباطراف باز شد، براستی باز شد. وچو براستی باز شد، دایره‌ئی آمد، بر مثال سنگی که بآبِ آرمیده اندر فکنندش، ودایره‌ئی از آن جا که سنگ افتد بهر سوی راست باز شود، چنانك گفتیم پیش ازین.

(۱۳۶) ودلیل بر آنك دایره بحصول طبیعت کلّی راست شده است، آنست که گوییم: اگر ما بوهم مر این اُمّهات وافلاكرا هم بر آمیزیم وبشوریم تا همه بیامیزد، آنگه دست ازو باز داریم، واجب آید که باز این عالم هم برین صورت شود که هست. ومثال از شواهد عالم برین سخن چنان گیریم که دانیم که اگر ما شیشه‌ئی بگیریم بدان قدر که اندرو یك

8 گران : گرانی A ‖ 13 جا : جاء A

مَن آب گنجد، وبدین آب ده ستیر خاك‌را اندر افگنیم، تا بهری ازو تهی بماند که آن تهی پُر هوا باشد. آنگاه مر آن شیشه‌را سر استوار کنیم وبجنبانیم آنرا سخت بسیار، چنانك همه بر یکدیگر آمیزد، تا جف خیزد وآب وخاك وهوا همه بیامیزد ویکی شود، آنگاه آن شیشه‌را بنهیم ناچار آن خاك بزیر آب نشیند، وهوا بر سرِ آب ایستد. واین دلیل جزوی شاهد مارا همی گوید که برین اجزاء طبایع آن طبیعت کلّی موکّلیست، که مر اورا بر آن صورت اوّلی همی نگاه دارد، تا سپس ازین قهر ــ کاندرو رسیدگی ما یاد کردیم ــ باز هم بدان اوّلی باز شد. واگر این اجسامْ آمیخته شوند بقاهری که مر اورا بیامیزد، چو قهرِ آن قاهر ازو بر خیزد، این عالم هم برین صورت باز آید که هست، وخاك اندر میانهٔ عالم ایستد، وآب زبر او ایستد، وهوا از بر آب ایستد، وآتش از بر هوا، وافلاك بگرد اندر آید، از بهر آنك طبیعت کلّی اوّلی از حال خویش نگردد، وممکن نیست که هوا گران شود، وخاك سبك شود، یا هوا اندر مرکز ایستد، وخاك ببالا بر شود. ــ نمودم عقلارا که طبیعت کلّی بأوّلیت حال از أمر باری سبحانه حاصل شود بمیانجی نفس کلّی ونظر او بمیانجی عقل کلّی وتأیید او مر نفس‌را. ومثالش وصفتش اینست که ما یاد کردیم بجود خازن علم کتاب خدای تعالی. وبالله التّوفیق وصلّی الله علی نبیّه محمّد وآله اجمعین.

---

1 ستیر : ستر A ‖ اندر : + او A ‖ 3 جف(؟) : حف A ‖ 5 ناچار : ناجاره A ‖ 8 قهر : قصر A ‖ 11 زبر او ایستد : زبر او استد A ‖ 13 گران : کردن A ‖ یا : با A ‖ 15 امر : مر A

XI

< اندر فرشته وپری ودیو >

بیت ۱۴ـ۱۵ فرشته وپری ودیورا بدانستم
که هست ونیز بباید بهست بر، تکرار
ز ما وکیف بگوی وبرسم برهان گوی
گر آمدست برون این سخنْتْ از استار.

(۱۳۷) همی گوید این مرد که مُقِرّم که فرشته وپری ودیو هست، ولیکن هم این اقرار بی برهان بس نباشد. بگوی که چیست هر یکی از این؟ وچگونه است؟ چنانك گفت «زما وکیف بگوی، وبرسم برهان گوی.» وماهیّتِ چیز چه چیزیِ او باشد، وآن تفحّص باشد از جنسِ چیز. وکیفیّتِ او چگونگی باشد، وآن شکل ورنگ او باشد اگر جسم باشد، وصفات فعل باشد اگر نه جسم باشد، چنانك کسی گوید «درخت» بمثل، وکسی بپرسد که «درخت چه باشد؟» این ازو باز جستن باشد از جنس درخت. وجوابش آن باشد ـ اگر اینجا چیزی از گیا رُسته باشد ـ < که > گویندش: ازین جنس باشد درخت. واگر اینجا چیزی نباشد، گویندش: درخت جسمی باشد افزاینده ومر خاك وآب‌را بصورتی دیگر کننده. وآنکه گوید «درخت چگونه باشد؟» گویندش: یك سرش بزمین فرو باشد، ویك سرش بهوا بر باشد

8 هم این A : همین R ‖ هر یکی R : هر که A ‖ 9 چنانك . . . بر هان گوی A : — R ‖ 10 چه چیزی A : چو چیزی R ‖ از جنس A : از جنسی R ‖ 11 وآن R : آن A ‖ 14—15 اگر اینجا چیزی . . . باشد درخت A : — R ‖ 15 واگر اینجا چیزی نباشد A : اگر آنجا چیزی باشد R ‖ 16 بصورتی A : بصورت R ‖ وآنکه R : وانکار A ‖ 17 گویندش R : گویند A ‖ ویك سرش بهوا بر باشد A : ودیگر سر بهوا بر شده R

بشاخها وبرگهاء بسیار. این معنیِ «ما وکیف» است، که اندرین بیتها از آن پرسیده است.

(۱۳۸) وجواب عقلی فلسفی مر کسیرا کز فرشته پرسد که «چیست؟» آنست که گفتند که این اجرامِ کواکبِ آسمان فرشتگان اند وزندگان وسخن گویانند، وبفرمان خدای اندر عالم کارکنان اند. وثابت بن قرّة الحرّانیّ ــ که مر کتب فلسفه‌را ترجمه او کردست از زبان وخطّ یونانی بزبان وخطّ تازی ــ بر آنك افلاك وکواکب احیا ونطقا اند برهان کردست وگفتست که «مردم‌را حیات وسخن بر آنست که جسد او شریفتر جسدیست، واندر شریفتر جسدی ــ کآن جسد [43b] مردم است ــ شریفتر نفسی فرود آمدست، وآن نفس زنده وسخن گویست.» واین مقدّمه صادقه است. آنگاه گفته است «وافلاك وانجم‌را اجساد ایشان بغایت شرف ولطافتست، وبنهایت پاکیزگی است.» واین مقدمه‌ئی دیگر است صادقه. نتیجهٔ این دو مقدّمه آن آید که مر افلاك وانجم‌را نفسی باشد بغایت شرف. وچو نفسی که بغایت شرفست نفس ناطقه است، مر این افلاك وانجم‌را نفس ناطقه است، وایشان زندگان وسخنگویانند. این برهانیست که این فیلسوف کرده است بر آنك فرشتگان افلاك وکواکب اند وسخن گوی اند.

1 و کیف است A : و کیفیت R ‖ 3 فلسفی A : قدمی R ‖ کز A : — R ‖ 4 گفتند که A : گفتند R ‖ کواکب R : — A ‖ 6 فلسفه‌را A : فل‌را R ‖ 7 بر آنك... و کواکب A : بر افلاك و کواکب R ‖ ونطقا R : ونطق A ‖ 8 که : که اگر A اگر R ‖ بر آنست A : بدانست R ‖ 9 نفسی : نفس R ‖ 12 نتیجهٔ این A : نتیجه ازین R ‖ 12—13 آن آید که A : اندك R ‖ 13 که بغایت : کفایت A ‖ 13—14 مر افلاك وانجم‌را... نفس ناطقه است A : — R ‖ 14 مر این افلاك... است R : — A ‖ 15 این برهانیست A : واین برهانیست R

(۱۳۹) وفلاسفه مر پری‌را نشناسند، اما دیورا مُقرّند وگویند: نفسهاءِ جاهلان بَد کردار — کز جسد جدا شوند — اندرین عالم بمانند، بدانچ بر حسرت شهوتهاءِ حسّی بیرون شوند از جسد، وآن آرزوها مر اورا بر کشند، ونتوانند که از طبایع بر گذرند. و<اندر> جسمی زشت شود آن نفس، واندر عالم همی گردد، ومردمان‌را بفریبد، وبَد کرداری آموزد، واندر بیابانها مردمان‌را راه گم کند تا هلاك شوند، چنانك محمّد زکریاءِ رازی گفته است اندر «کتاب <علم> الّهی» خویش، که «نفسهاءِ بد کرداران که دیو شوند، خویشتن بصورتی مر کسانی‌را بنمایند، ومر ایشان‌را بفرمایند که رو! مردمانرا بگوی که سوی من فرشته‌ئی آمد وگفت که خدای ترا پیغامبری داد، ومن آن فرشته‌ام! تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد، وخلق کشته شود بسیاری، بتدبیر آن نفس دیو گشته.» وما بر ردّ قول این مهوّس بی باك سخن گفته ایم اندر کتاب «بستان العقول». اکنون

1 مر پری‌را نشناسند A : هرگز مرین‌را نستایند R ‖ **2** شوند R : شود A ‖ بمانند R : بماند A ‖ بدانچ A : بر آنچ R ‖ **3** شوند : شود AR ‖ **4** وتتوانند A : نتواند R ‖ گذرند : گذرد AR ‖ **6** بیابانها R : بیانها A ‖ شوند A : شود R ‖ **7** گفته است R : — A ‖ کتاب علم الّهی : Cf. Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) Opera philosophica fragmentaque quae supersunt collegit et edidit Paulus Kraus, Cahiræ 1939 (رسائل فلسفية لابی بکر محمد بن زکریاء الرازی... جمعها وصححها پ. کراوس) ص ۱٦٥—۱۹۰؛ عبارت مذکور در متن در ص ۱۷٦ — ۱۷۸ آمده ‖ **8** بصورتی مر کسانی‌را A : بصورت مر کسانرا R ‖ **9** بگوی R : بیکری(؟) A ‖ **10** در میان R : میان A ‖ **11** بسیاری R : بسیار A ‖ **12** بستان العقول A : بستان العقل R رجوع بکتاب زاد المسافرین ص ۳۳۹ س ۱۷ شود (Cf. P. Kraus, ibid. p. 169, eț S. Pines, Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, pp. 87 - 88.)

بجواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم. اینست قول فلاسفه اندر فرشته ودیو.

(۱٤۰) وامّا جواب اهل تأیید مر سؤال‌را آنست که ما ــ بدستوری خازن علم کتاب خدای وشریعت رسول علیه السلام وعلی وارث مقامه ــ گوییم: فرشته روح مجرّد است، آنکه ایجاد او از باری سبحانه بابداع بوده است: از عقل ونفس وجدّ وفتح وخیال، که نامهاء آن اندر ظاهر [44a] کتاب وشریعت بقلم ولوح واسرافیل ومیکائیل وجبرئیل است. وموجودات ابداعی‌را دو اصل است: از عقل ونفس. وز آن سه فرعست: جدّ وفتح وخیال. ودو اصل مر موجودات جسمانی خلقی‌راست: از آبا وامّهات، اعنی انجم وافلاك، وطبایع. ومولود ازین نیز سه است: از معادن ونبات وحیوان، که آخر آن مردمست. ودو اصل مر دین‌را اندر عالم صغیر است: از رسول ووصیّ. وسه فرع ایشان امام وحجّت وداعیست. وفروع هر مولودی ازین موالید بسیارست.

(۱٤۱) پس فرشتگان ابداعی مجرّد اند که وجود ایشان بفعل ایشانست. وفعل ایشان اندر افلاك وکواکب پدیدست، که نور وقوّتِ افلاك وکواکب ــ

1 برینجا که از مقصود باز مانیم R : وبرین جای که مقصود خویش فرو مانیم A ‖ 3–4 مر سؤال‌را ... وشریعت رسول A : — R ‖ 4 علیه A : علیهم R ‖ مقامه : مقامهم السلم R ‖ 5 او R : آن A ‖ 6 وجد A : وجسد R ‖ 7 کتاب وشریعت A : شریعت R ‖ 8 از عقل A : آن عقل R ‖ جد : وحد A جسد R ‖ 9 مر A : — R ‖ خلقی‌راست A : خلقان راست R ‖ از A : واز R ‖ وامهات R : امهات A ‖ 10 وطبایع A : طبایع R ‖ ومولود A : ومولدات R ‖ ازین نیز A : نیز ازین R ‖ 11 اندر A : در R ‖ 12 فرع R : نوع A ‖ امام A : اقسام R ‖ وداعیست A : وداعی R ‖ مولودی R : مولدی A ‖ 14 بفعل A : بعقل R ‖ ایشانست R : ایشان A

که ایشان فرشتگان دیدنی ونا شنودنی اند ــ از آن فرشتگان ابداعیست. وغرض الّهی از تقدیر این فرشتگان خلقی دیدنی تحصیلِ فرشتگانِ بقوّت است از مردم. وهرین فرشتگانِ بقوّت‌را رسول ووصیّ او بفعل آرند، بمیانجی کتاب وشریعت. وچنانك ستارگان ــ که فرشتگان دیدنی اند ــ میانجیان اند میان آن فرشتگان ابداعی ــ که بفعل فرشتگان < اند > ــ ومیان مردمان ــ که بقوّت فرشتگان اند ــ از بهر پدید آوردنِ ایشان، انبیا واوصیا وامامان نیز میانجیانند میان فرشتگان بقوّت ــ که مردمان اند ــ ومیان فرشتگان بفعل ــ کآن أوّلی وابداعی اند، ــ تا مر اینهارا بمیانجی کتاب وشریعت بفعل فرشته کنند. وهر که مر فرشتهٔ بقوّت‌را بفعل تواند آوردن، او بمنزلت فرشتگی رسیده باشد، واو خلیفت خدا باشد اندر زمین، چنانك همی گوید: قوله « ولو نَشاءُ لجعلنا منکم ملئکةً فی الارض یخلفون ». بدین سبب بود که خدای مارا بفرمود ــ پس از ایمان بدو سبحانه ــ گرویدن بفرشتگان او وبکتابهاءِ او وبپیغامبران او، چنانك گفت: قوله « والمؤمنون کلّ آمَنَ باللّٰه وملئکته وکُتُبه ورُسُله. »

(۱٤۲) وخدای تعالی از آفریدگان خویش دو گروه‌را یاد کرد که « از [44b] بهر پرستش خویش آفریدم. » یکی جنّ‌را گفت که آن‌را بپارسی

1 از آن R : زان A ‖ 2 دیدنی A : ودیدنی R ‖ 2–3 است . . . بقوت‌را R : — A ‖ 4 ستارگان R : بستارگان A ‖ میان R : — A ‖ 5–6 ومیان مردمان . . . اند A : — R ‖ 6 ایشان R : — A ‖ 7 فرشتگان R : این مر فرشتگان A ‖ ومیان فرشتگان R : — A ‖ 8 وابداعی اند A : وابداعند R ‖ تا R : یا A ‖ 10–11 سورة ٤۳ (الزخرف) آیة ٦۰ ‖ 12 بفرمود A : فرمود R ‖ پس از A : پیش از R ‖ بفرشتگان A : وبفرشتگان R ‖ وبکتابهاء او A : بکتبهاء او R ‖ 13–14 سورة ۲ (البقرة) آیة ۲۸٥ ‖ 15 یاد کرد که R : گفت A

« پری » گويند، وديگر انس را ــ يعنی مردم را ــ چنانك گفت: قوله « وما خلقتُ الجنَّ والانسَ الاّ ليعبدون. » ونگفت « ديورا آفريدم » بل گفت « ديوان پريان بودند، بی فرمان شدند، وديو گشتند بمعصيت خدای خويش » بدين آيت: قوله « واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم، فسجدوا الاّ ابليس كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه ». وعلّت وجود ديو ــ بحكم اين آيت ــ وجود مردمست، از بهر آنك همی گويد: ابليس پيش از آنك مر اورا طاعت آدم فرمود، از پريان بود. پس آفريده بدو قسم بود: يكی مردم وديگر پری. وپری بدو قسم شد: يكی فرشته وديگر ديو، اعنی آنچ از پری بطاعت بماند فرشته شد، وآنچ بی طاعت شد ديو گشت. وفرقی نكرد اندر كتاب ميان فرشته وپری، جز بدانك گفت: چو پری بی طاعت شد، ديو گشت؛ واگر نه فرشته وپری‌را بيك منزلت نهاده است، بدين آيت: قوله « واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم، فسجدوا الاّ ابليس كان من الجنّ. » همی گويد « چو فرشتگان‌را گفتيم مر آدم‌را سجده كنيد، سجده كرده اند مگر ابليس كو از پريان بود » يعنی از فرشتگان بود. پس بدين آيت ظاهر است

1 گويند A : خوانند R ‖ 1–2 سورة ٥١ (الذاريات) آية ٥٦ ‖ 2 بل R : — A ‖ 3 ديوان... گشتند A : ديو از ندمان بود بی فرمان شد وديو گشت R ‖ 4 قوله A : بود كه R ‖ 4–5 سورة ١٨ (الكهف) آية ٤٨ ‖ 5 ففسق R : ففسقوا A ‖ 7 طاعت A : بطاعت R ‖ 7–8 يكی مردم وديگر پری A : يكی ديو ويكی پری R ‖ 8 وديگر A : ويكی R ‖ 9 شد... گشت R : شدند... گشتند A ‖ نكرد R : — A ‖ 10 بدانك A : آنك R ‖ 11 واگرنه R : واگر A ‖ آيت R.: است A ‖ 11–12 سورة ١٨ (الكهف) آية ٤٨ ‖ 12 من الجن A : + ففسق من أمر ربه R ‖ 13 مر A : — R ‖ كرده اند A : بكردند R ‖ ابليس R : آنكس A

که پری بود، وآنچ عاصی نگشت فرشته شد، چنانك آنچ عاصی شد دیو گشت. پس پدید آمد که علّت فرشته شدنِ پری طاعتست، وعلّتِ دیو گشتن پری معصیتست. وطاعت ومعصیت جز بمیانجی رسول نباشد مر خدای‌را، همچنین که بحدیث آدم همی گوید: چو ابلیس مر اورا طاعت نداشت، سپس از آنك فرشته بود، دیو گشت.

(۱٤۳) پس واجب آید که رسول هم سوی پری رسول بود وهم سوی مردم، چنانك اندر کتاب حقّ همی گوید: قوله «قُلْ اُوحی اليّ انّه استمع نَفَرٌ من الجنّ فقالوا انّا سمعنا قُرآناً عجباً يهدى الى الرشد.» ودیگر جای گفت مر رسول خویش‌را که «چو گروهی‌را از پریان سوی تو فرستادیم [45a] تا قرآن‌را بشنوند، گفتند: گوش دارید! وچو بشنودند، سوی قوم خویش شدند وگفتند: ای قوم ما! اجابت کنید داعی خدای‌را» چنانك گفت: قوله «واذ صرفنا اليك نفراً من الجنّ يستمعون القرآنَ فلمّا حضروا قالوا انصتوا. فلمّا قُضى وَلّوا الى قومهم منذرين». ودیگر جای گفت «بگوی که ای مردمان! من پیغامبر خدایم سوی شما هر دو» یعنی مردم وپری، ولفظ «جمیعاً» همی

1 که پری بود... فرشته شد A : که از برای آنچ عاصی نشد فرشته گشت R ‖ آنچ R : آنك A ‖ شد A : شود R ‖ 2 پس پدید آمد... دیو گشتن R : — A ‖ 3 بمیانجی R : میانجی A ‖ 4 بحدیث A : حدیث R ‖ چو ابلیس مر اورا A : چون ابلیس سر اورا R ‖ سپس R : پیش A ‖ 5 از آنك A : آنک R ‖ 6 هم سوی R : مر سوی A ‖ 7 گوید R : گویند A ‖ 7–8 سورة ۷۲ (الجن) آیة ۱و۲ ‖ 9 مر رسول R : ورسول A ‖ که چو گروهی‌را A : که چه گروهی R ‖ فرستادیم A : فرستادم R ‖ 10 قرآن‌را R : قرآن A ‖ گفتند : وگفتند AR ‖ خویش R : — A ‖ 11 ای R : — A ‖ 12–13 سورة ٤٦ (الاحقاف) آیة ۲۸ ‖ واذ A : ولقد R ‖ قالوا A : قال R ‖ فلما قضی... منذرین A : — R ‖ 13 که A : — R ‖ ای R : — A ‖ 14 خدایم R : خدای A ‖ سوی R : — A

گرد آورد مر پری‌را با مردم، وهمی دلیل شود این لفظ بر آنك پری از مردمست، چو همی گوید «ای مردمان! من پیغامبر خدایم سوی شما هر دو» یعنی مردم وپری، قوله «قُلْ یا أیّها الناس! انّی رسول الله الیکم جمیعًا.» ونیز اندر سورهٔ الرّحمن بر سبیل عتاب سی ویك جای همی گوید «ای مردمان وپریان! بکدام نعمتهاء خدای‌تان همی مر پیغامبررا دروغ‌زن کنید؟» قوله «فبأیّ آلاءِ ربّکما تکذّبان». پس بدین آیتها درست شد که رسول هم سوی مردم وهم سوی پریان رسول بود.

(۱٤٤) وواجب است دانستن که مردم بدو فرقت اند اندر عالم دین: یك فرقت پریان، دیگر آدمی. وپریان <دو فرقت> اند، که هر که از ایشان بر طاعت بماند، فرشته بیرون شود ازین عالم؛ وهر که از طاعت باز گردد، دیو بیرون شود ازین عالم. ومعروفست میان عامّه که پری نیکو روی است، ودیو زشت روی است. وچو زشتیِ دیو بمعصیت است، واجبست که نیکوئیِ پری بطاعت است. واین نیکوئی وزشتی باعتقاد است، که آن صورت نفسانی است نه جسمانی. وپریان از مردمان پنهان اند سوی عامّه، ونام پری بتازی «جنّ» است، وجنّ پوشیده باشد. پس پدید آمد کز اُمّتِ رسول گروهی پنهان اند، وگروهی آشکارا اند، وآنها که پنهان اند فرشتگان اند بحدّ قوّت:

1 گرد آورد R : گراند A ‖ مر A : — R ‖ **3** سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۵۷ ‖ **5** تان R : مای(؟) A ‖ **6** سورهٔ ۵۵ (الرحمن) آیهٔ ۱۲ وجز آن ‖ **8** بدو فرقت اند A : بر دو فرقتست R ‖ **9** یك فرقت پریان دیگر آدمی A : یك فرقت پریانند ویك فرقت مردمان R ‖ **12** زشت روی است A : زشتست R ‖ **13** باعتقاد A : اعتقاد R ‖ **14** مردمان R : مردم A ‖ **15** جن است A : مر جن است R ‖ کز امت A : که امت R ‖ **16** آشکارا اند R : آشکارا A ‖ وآنها R : وآنان A

هر که ازین عالم بر طاعت بیرون شود، فرشته شود بحدّ فعل؛ وهر که از طاعت باز گردد، دیو شود [45b] بحدّ قوّت؛ واگر آن دیو ازین عالم بیرون شود، دیو باشد بحدّ فعل. وآنها که آشکارا اند، پریان اند بحدّ قوّت، وتا پری نشوند < بحدّ فعل >، بحدّ قوّت فرشته نباشند، وهر که بحدّ قوّت فرشته نشود، بفعل فرشته نشود. پس هر که ازین گروه ــ که آشکارا اند ــ پری شود، پنهان شود از آن دیگران، تا چو پری شود، فرشته شود. واین که گفتیم مَثَل است بر اهل ظاهر وباطن، که هر که از ظاهر بباطن آید، چنان باشد که مردم پری شود ونیکو صورت شود.

وزین هر دو امّت دیوان اند بنزدیك پیغمبر ــ علیه السّلام ــ اعنی آنها که از حدِّ پنهانی باز گردند، دیوانِ جنّ چنین اند، < وآنها > که از آشکارگی باز گردند تا اندر حدّ پنهانگی بیایند، شیاطین انسی < چنین > اند، چنانك خدای تعالی گفت: قوله «وکذلك جعلنا لکلّ نبیٍّ عَدُوًّا شَیاطینَ الانس والجنّ»

(١٤٥) وگوییم که نفس ناطقه اندر هر مردمی فرشتهٔ بقوّت است، وفرشتهٔ بقوّت پریست چنانك گفتیم. ونفس شهوانی ونفس غضبی اندر هر کسی

1–3 هر که ازین عالم ... پریان اند بحد قوت (بحد فعل قوت A) A : — R ‖ 1 شود : شوند A (در هر دو موضع) ‖ 2 واگر : + بر A ‖ 3 آشکارا : آشکاره A ‖ 4 نباشند A : نباشد R ‖ 5 فرشته R (در موضع اول) : پری A ‖ 6 پنهان R : وپنهان A ‖ شود از A : بود از R ‖ 7 هر که R : —A ‖ 8 باشد A : آید R ‖ 9 وزین A : وبعد ازین R ‖ بنزدیك A : نزدیك R ‖ پیغمبر R : — A ‖ 10 از حد پنهانی باز گردند A : از جسد پنهان باز گردد R ‖ 10–11 دیوان جن ... باز گردند تا (یا A) A : —R ‖ 11 اندر حد پنهانگی بیایند (بیانند A) شیاطین انسی چنین اند A : اندر جسد پنهانی نباشد R ‖ 12 سورة ٦ (الانعام) آیهٔ ١١٢ ‖ 13 که A : —R ‖ هر مردمی R : مردم A ‖ 14 وفرشته بقوت پریست A : —R ‖ ونفس غضبی A : وغضبی R ‖ اندر R : اند A ‖ 14–1 هر کس (کسی A) دو دیو A : هر یکی دیوی R

دو دیو بقوّت است. هر کسی که ناطقهٔ او مر غضبی‌را وشهوانی‌را بطاعت خویش آرد، آنکس فرشته شود. وهر کس که شهوانی وغضبی او مر ناطقهٔ اورا بطاعت خویش آرد، آنکس بفعل دیو شود. ورسول مصطفی ــ علیه السّلام ــ گفت که مردم‌را دو دیو است که همی فریبندش، بدین خبر «لکلّ انسانٍ شیطانان یُغویانه.» اندرین خبر پیداست که مردم نفسِ ناطقه است که او یکیست، ودیو او دو است: یکی نفس شهوانی، ودیگر غضبی. پس مر اورا گفتند که «ای رسول! مر ترا این دو دیو هست؟» او گفت «مرا دو دیو بود، ولیکن خدای مرا بر ایشان نصرت داد، تا مسلمان کردمشان.» ولفظ خبر آنست که گفت: خبر «کانا لی شیطانان، ولکن نَصَرَنی الله علیهما فأسلما.» پس ظاهر کردیم که اندر مردم فرشته است ودیو هست، واو خود پریست. ودیو آفریدهٔ خدا نیست، بلك وجود دیو [46a] بمعصیت اوست. وپریان فرشتگانند بحدّ قوّت، وبحدّ فعل همی آیند چون بر طاعت همی روند؛ ودیوان نیز بفعل همی آیند چو بر معصیت همی روند. ومردمان فرشتگان ودیوانند بحدّ قوّت، وآن عالم پُر فرشته ودیو بحدّ فعلست. ــ واین بیانی مفصّل ومشروحست.

1–3 هر کس که ناطقهٔ او ... بفعل دیو شود A : هر که ناطقهٔ او مر غضبی وشهوانی اورا بطاعت خویش آرد آنکس بفعل دیو باشد(!) R ‖ **4** گفت که R : + هر A ‖ فریبندش A : فریبد R ‖ **5** یغویانه R : یغویان A ‖ **6** است R : — A ‖ **6–7** مر اورا A : اورا R ‖ **7** که A : — R ‖ ای R : این A ‖ دو A : — R ‖ **8** بر ایشان نصرت داد A : نصرت داد بریشان R ‖ تا مسلمان کردمشان A : که مسلمان کرد R ‖ **8–9** ولفظ ... خبر A : ومثان ولفظ خبر اینست R ‖ **9** نصرنی R : نصرت A ‖ فأسلما A : وأسلمهما R ‖ **11** خدا A : حق R ‖ بلك وجود دیو R : بل وجود او A ‖ اوست A : است R ‖ **12** چون A : وچه R ‖ **12–13** ودیوان نیز ... همی روند A : — R ‖ **13** ومردمان ... بحد قوت R : ومردمان وفرشتکان ودیوان نیز بحد قوت A ‖ **14** مفصل ومشووحست R : مفصل ومشروحیست A

XII.

< اندر شرح « یکی » >

بیت ١٦ـ١٨ یکی کدام که بسیاری اندرو موجود ؟
یکی بمحض چرا گفت خالق جبّار ؟
یکی که نه تضعیفش روا ونه تنصیف
فزون نگیرد ونقصانیی زروی شمار
باضطراب وبتقریب یك نه بر تحقیق ،
چگونه باید دانستن این چنین گفتار ؟

(١٤٦) از قدماءِ حکماءِ فلاسفهٔ سابق < در > علم حساب فیثاغورس حکیم بودست ، خداوند اریثماطیقی اوست . وقول این حکیم فیلسوف آنست که گوید « عالم حسّی متصوّر است ، ونظم عالم بر ترتیبِ حسابست . وابتداءِ عالم از یکی است ، وآن یکی صانع عالم است ، که عالمِ متکثّر از یکیِ او پدید آمده است . » وگفت « چنانك یکی از عددها بذات خویش بی نیازست ـ یعنی اگر هیچ عدد نباشد یکی باشد ـ عددها همه بیکی محتاج است اندر وجود خویش ؛ واگر یکی نباشد هیچ عدد نباشد ، وبهر عددی که یکی‌را از < و > بیرون کنند ، آن عدد نیست شود . وخدای نیز ـ که او یکی است ـ از هرچ آفریده است بی نیاز است . واگر عالَمِ متکثّر نباشد او باشد ، ولکن اگر او نباشد عالم نباشد ، چنانك اگر یکی نباشد کثرت نباشد . »

9 فیثاغورس : نیثاغورس A ‖ 10 اریثماطیقی : اریثماطبیعی A ‖ 11 نظم : نضد A ‖ 14 عددها : وعددها A ‖ 15 اگر یکی نباشد : Cf. Platon, Parménide 166 c ‖ یکی‌را : یکی مارا A ‖ 16 آن عدد نیست شود : Cf. Parménide 165 e

وگفت که « قیام ووجود حساب بیکی است که او علّت عددست، ومعدود بعدد معدود است، ومعدود این عالَم است که جوهری متجزّیست، ومعنی تجزّی تکثّرست. پس قیام عالم معدود متکثّر بیکیست، که آن علّتِ اوست وصانعِ اوست. »

(١٤٧) وکسی از فلاسفهٔ منکر نیست ــ مگر یکی ــ مر خدای‌را، وهمگنان دلیل بر یکی خدای از کثرت اجزاء عالم گرفته اند، وگفتند که « یکی‌هاء اجزاء عالم ــ که وجود عالم [46b] بدانست ــ هم دلایلست بر آنچ صانع او یکست. » وگفتند که « اگر ذات صانع بیش از یکی بودی بروئی از رویها، واجب آمدی که پیش ازو صانعی بودی که ذات او یکی بودی، وترکیب این صانع متکثّر ازو بودی. » وگفتند که « چو عالم با کثرتست، ووجود کثرت از یکی است، واجب آید که صانعِ عالمِ متکثّر < پیش از > آن موجود شدست. » وگفتند که « یکی بذات خویش نه تنصیف پذیرد ونه تضعیف. » وگفتند: نصف ــ یعنی نیمی ــ « یك » نیمه است، وسه‌یکی « یك » سه‌یك است، ویکی کمتر نشود اندر تقسیم یکی، از بهر آنك یکی منقسم نیست بل بذات خویش قایم است ومتجزّی نیست. ــ واین قول فلسفی نیکوست، والله اعلم بالصّواب.

(١٤٨) وامّا جواب اهل تأیید ــ علیهم السّلام ــ مرین سؤال‌را که گفت « یکی محض کدامست؟ ویکیِ متکثّر کدام؟ » آنست که گفتند: این یکی که ترکیب اعداد ازوست ومتکثّرست، یکی مرکّب است از وحدت وز آن

3 بیکیست : یکست A ‖ 11 واجب : بواجب A ‖ 15 قایم : قاهر A ‖ 17 علیهم : علیة A ‖ 18 یکی محض ... یکی متکثر : Cf. Plotin, Ennéades V, 1, 8 in fine

جوهر که وحدت‌را پذیرفته است؛ یعنی یکی که مر اورا بتازی « وحدت » گویند، پیش از یکی است که مر اورا « واحد » گویند، چنانك سیاهی پیش از سیاه است، وشیرینی پیش از شیرین است. وگفتند: چنانك سیاه بسیاهی موجودست وشیرین بشیرینی موصوفست، یکیِ متکثّر ــ که او آغاز عدد است ــ نیز بیکی موجود است، ویکی پیش ازو بوده است بهر رَه وبجوهر او متّحدست تا مایهٔ اعداد ومعدودات شدست؛ که اگر آن یکیِ متکثّر نبودی، کثیر ــ اعنی بسیار ــ ازو موجود نشدی، چنانك آنچ شیرینی ندارد شیرین بدو یافته نشود، وآنچ سیاهی بدو نرسد سیاه بدو موجود نباشد.

(۱٤۹) وگفتند که وحدت‌را ــ با آنك او علّتِ واحد است ــ بذات خویش قیام نبود، وواحد نیز بی وحدت واحد نبوَد، چنانك شیرینی‌را جز اندر شیرین وجود نیست، وشیرین بی شیرینی [47a] معلوم نیست. واین هر دو که علّتهاءِ عالمِ متکثّر اند بیك دیگر محتاج بودند اندر وجود خویش. پس عقل بضرورت اثبات کرد هست کنندهٔ این دو محتاج‌را بیك دیگر، تا بوجود وایجادِ هر دو بیك دیگر کثرت موجود شود ومتکثّر بکثرت وجود یابد. ومر آن هست کنندهٔ وحدت‌را وپدید آرندهٔ واحدرا بدو « مُبدِع » گفتند، که او مر وحدت‌را علّتِ وجودِ واحد کرد بابداع نه از چیزی تا واحد بوجودِ آن وحدتْ واحدی یافت، ووحدت اندر واحد قرار گرفت، وهر دو یك جوهر گشتند بمثل، چنانك صورت وهیولی متّحد شدستند، وهر دو بدین اتّحادْ وجود یافته اند، ومعلوم ومعقولست که صورت جز هیولیست.

5 بهر ره(؟) : بهرزه A ‖ 13 هست کنندهٔ : صفت کننده A ‖ 15 یابد : باید A

(۱۵۰) وگفتند که هستِ اوّل آن جوهر بود که وحدت بدو متّحد شد، وآن عقلِ کلّیست که مر اورا فیلسوف «عقل فعّال» گوید، وآغاز هستیها اوست. ومر عقل‌را «واحد» بدان گفتند که «فاعل» شد از «وحدت»، تا نامش بحکم وحدت واحد آید، یعنی «یکی شونده با وحدت». وچو واحدْ بوحدتْ واحد شد، یکیِ محض نیامد بل یکیِ متکثّر آمد بذات وجوهر خویش، وأصلِ کثرت گشت ونخستین کثرتی؛ اُزو نفس پدید آمد بقوّتِ وحدت، که مر نفس‌را محلّ «دوئی» است. واز آن دانستیم کز واحدیِ عقلِ نخستْ نفس پدید آید، ومر اورا محلّ دوئیست که قابل آثار عقلْ نفس است. وچو یکیِ متکثّر بوحدت باری موجود شد، مؤیّدان الٓهی ـ علیهم السّلام ـ گفتند: لازم آید که مُبدِعِ وحدت از وحدت برتر است، ونزدیکتر چیزی بدو وحدت است از بر سو ـ مر تقریب وهم‌را ـ چنانك نزدیکتر چیزی بوحدت واحدست از بر سو، وباز نزدیکتر چیزی بیکی «دو»ست از بر سو. و<چو> جوهر عقل‌را برتر از وحدت باثباتِ صفتْ راهی نبود، [47b] مر مبدِع‌را سبحانه «أحد» گفت بضرورت، چنانك خدای گفت: قوله «قُلْ هو اللهُ أحد.» جعفر صادق ـ علیه السّلام ـ چنین خواند سورة الاخلاص‌را بوجه تعظیم. از بهر تقریبِ وهمْ عُقّلا < مبدع حقّ‌را > «یکیِ محض» گفتند. وچون آن «یکیِ متکثّر‌را» تنصیف یافتند سوی «وحدت» و«یك»، نیمه‌ئی ازو وحدت<را> بوَد از بر سو، ویك نیمه

7 دوئی: روی A ‖ دانستیم: دانستم A ‖ 10 برتر: برند A ‖ 15 سورة ۱۱۲ (الاخلاص) آیهٔ ۱ ‖ 16 سورة الاخلاص‌را: + مبدع حق‌را A ‖ مبدع حق‌را: جای این کلمات وضوحاً همینجاست ولی ناسخ اشتباهاً آنهارا در عبارت پیشین جای داده است ‖ 18 نیمه‌ئی: ونیمه A

جوهررا، وبوَد کآن مُبدَع بود نه از چیزی. نیز تضعیفش یافتند بدو از بر سو. گفتند: چو یکیِ متکثّررا تنصیف وتضعیفست، مر یکیِ محض‌را تنصیف وتضعیف نیست، از بهر آنك نیمهٔ واحد ـ اعنی وحدت ـ اثر اوست، بدانچ وحدت اثرست از باری سبحانه.

(۱۵۱) وگفتند: دلیل بر دوئیِ عقلِ اوّل آنست کو بدو نوعست: یکی عقل غریزی که آن اصل است اندر مردم، ودیگر عقل مکتسب است کآن الفغده است بتعلیم، ووجود وی اندر دوئی اندر عقل ثابت بود. ونفس کلّی مر یکیِ عقلِ کلّی‌را بمرتبت دوئی بود، ومر دوئیِ اورا بمرتبت سه‌ئی آید. <از آنست که> انواع نفس اندر موالید سه اند، یکی نباتی ودیگر حسّی وسه دیگر ناطقه. آنگاه سپس از نفسْ هیولی موجود شد بأمر باری سبحانه بواسطهٔ نفس وعقل. ومر هیولی‌را مرتبت چهاری آمد، بدانچ مر عقل‌را مرتبت دوئی بود ونفس با مرتبت سه‌ئی؛ لا جرم هیولی بچهار نوع اندر <است>: یکی هیولی صانعی، ودیگر هیولی طباعی، وسه‌دیگر هیولی کلّی، وچهارم هیولی أوّل اعنی بی صورت. آنگاه پس از هیولی طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجی، از آنست که طبایع پنجست: چهار ازین بسایط ـ از خاك <وآب> وباد وآتش ـ وپنجم فلك. آنگاه جسم سپس از اتّحاد طبایع بهیولی اندر مرتبت ششی است، از بهر آنست که مر جسم‌را شش جانب است: از زبر وزیر وراست وچپ وپیش وپس. آنگاه صورت افلاك اندر مرتبت هفتی [48a] است، از آنست که افلاك هفتست، وکواکب

2 مر یکی : ومر یکی A ‖ 8 سه‌ئی : سه A ‖ 9 از آنست که : مقابله به س 15 شود ‖ 12 سه‌ئی : سه A ‖ 15 ازین : این A ‖ 19 هفتست : هفتیست A

سیّاره اندرو هفتست معروف ومشهور. آنگاه ترتیب ارکان اندر جوف < فلك > بمنزلت هشتیست، بدانچ مر هر رکنی‌را از ارکان دو طبیعتست، اعنی آتش گرم وخشکست، وهوا گرم ونرم < است >، وآب سرد وتر است، وخاك سرد وخشکست. آنگاه سه مولود کز اُمّهات طبایع وآباء افلاك زادست ــ از معادن ونبات وحیوان ــ هر یکی سه نوع است، تا موالیدرا بر ترتیب موجودات منزلتِ نُهی آمدست، چنان که معادن سه نوعست: یك نوع خاکی است که بگدازد <و> بسوزد چون زاگها وسُرمه وجز آن؛ ودیگر نوع هوائی است که نگدازد ونسوزد < چون... >؛ وسه دیگر آبیست که بگدازد ونسوزد چون گوگرد وقیر وجز آن. وحیوان نیز سه نوعست: یك نوع که بزاید وشیر دهد ــ از مردم وستور وجز آن، ــ ودیگر نوع آنست که خایه کند وشیر ندارد ــ از مرغان وماهی وجز آن، ــ وسه‌دیگر آنست که بخیزد از جایهاء نمناك چو پشّه ومگس وجز آن. ونبات نیز سه نوع است: یك نوع آنست که بنشانندش وبماند بعمرها چون درختان گوز وخرما وجز آن: ودیگر نوع آنست که هر سال کارندش ونا چیز شود چو گندم وجو وجز آن. وسه‌دیگر نوع آنست که بعمرها تخمش برُوید چو گیاه‌هاءِ بی اصل. پس ظاهر کردیم که همهٔ موجودات اندر نُه مرتبت موجود است، وزین سبب است که مر جسم‌را نُه عرض لازم

7 خاکی : خاك A ‖ بگدازد : نگدازد A ‖ 8 آبیست : اینست A ‖ 9 ونسوزد : وبسوزد A ‖ قیر : Cf. J. Ruska, Tabula Smaragdina, Heidelberg 1926, pp. 53, 55, 234 ‖ 13 بنشانندش : بنشاند A ‖ بعمرها : یغمرها A ‖ 15 چو : جز A ‖ تخمش : تخم A ‖ 16 همهٔ : هر A ‖ 17 است که : آنست که A

آمدست ، چنان که شرح آن پیش ازین ـ اندر جواب این مرد که بر آن معنی سؤال کرده است ـ دادیم . ومر سه موالیدرا علّتهاء بسیار است: از هیولی وصورت وتألیف هر دو ، وز جوهر وعرض < و> مرکّب آن دو ، وز جسم وروح ومجموع از هر دو ، وز سه مقدار جسم کآن طول وعرض وعمقست ، وز اعراض جسم کآن خطّ وسطح وحجمست ، واز سه زمان : از گذشته ومقیم < و > نو آینده . ـ وزین گذشتیم . [48b]

XIII.

< اندر جنس ونوع >

بیت ۱۹ کدام جنس نه نوع وکدام نوع نه جنس ؟
کدام جنس یکی بار ونوع دیگر بار ؟

(۱۵۲) جواب مسئله حکیم یونانی داده است. خداوند منطق ارسطالیس گفت : بنگریستم اندر عالم ، چیزی ندیدم بخویشتن نزدیکتر از مردم ، ومردم‌را بشخصهاء مختلف دیدم . از نامهاء ایشان پرسیدم : یکی زید نام ویکی عمرو ویکی جعفر وجز آن، وزین نامها هیچ < نام > نامِ یارِ خویش نبود . پس نامی جستم که آن نام مرین همهٔ اشخاص‌را جمع کرده بوَد : چون آن نام‌را بگفتم ، همه‌را گفته بودم . وآن نام‌را « مردم » یافتم که اشخاص انسانی بزیر این نام است ، از جعفر وصالح وحمدان وجز آن . آنگاه بنگریستم اندر عالم نیز : گاو دیدم وخر واسپ وجز آن . پس گفتم : نامی باید که

1 شرح آن پیش ازین : شرح اشاره شده از نسخهٔ ما ساقط است ‖ 5 وحجمست : وجسمست A ‖ 11 ارسطالیس : ارسططالیس A ‖ 17 بزیر : بذیر A

این چارپاهارا نیز با مردم جمع کند، وچون آن نام‌را بگوییم مردم را با اینها گفته باشیم، وآن نام‌را «حیوان» یافتم. پس گفتم: مردم وجز مردم < از > زندگان همه حیوان اند. وآنگاه اندر عالم نیز چیزهاء دیگر دیدم، چون درخت وگیاه. پس گفتم: نامی باید دیگر که مر حیوان‌را با اینها جمع کند، واین نام‌را «افزاینده وروینده» یافتم که آن‌را بتازی «نامی» گویند، یعنی افزاینده. آنگاه اندر عالم نیز سنگ وکلوخ وجز آن دیدم وپس گفتم: دیگر نامی باید که مر اینهارا براستی جمع کند، وآن نام‌را «جسم» یافتم. آنگاه اندر عالم نیز ارواح دیدم که دانستم که آن جسم نیست، بدانچ اندر جسم متصرّفست. پس نامی جستم که ارواح‌را با اجسام گرد آرد، وآن نام‌را «جوهر» یافتم. وچون چیزی < دیگر > ندیدم گفتم: جوهر جنس الاجناس است که برتر ازو جنس نیست، وجسم وروح نوعهاءِ اویند، بدانچ هر دو جوهر اندر جوهر مطلق معقولست نه محسوس. [49a] وجسم که جوهررا نوع بود، جنس آید مر جمادرا ــ از سنگ وکلوخ وجز آن، ــ ومر نبات‌را ــ از گیاه ودرخت وجز آن. ــ آنگاه باز روینده ــ که یك نوع بود مر جسم‌را ــ جنس آمد مر نبات وحیوان‌را. آنگاه باز حیوان ــ که نوع بود مر روینده‌را ــ جنسی آمد مر گاو وخر ومردم وجز آن‌را. ومردم نوع الانواع آمد و< هیچ > چیزرا جنس نیامد، که فرود ازو اشخاص است از فلان وفلان. پس حکیم فیلسوف گفت: مردم نوعیست مر حیوان‌را، وحیوان نوعیست مر نامی‌را، ونامی نوعیست مر جسم‌را، وجسم نوعیست مر جوهررا، وجوهر جنس الاجناس

1 چارپاهارا: کارها A ‖ با اینها: فاینها A ‖ 2 یافتم: یافته A ‖ 7 براستی: با راستی A ‖ 12 آید: الله A ‖ 14 یك نوع: + نور A ‖ 15 وحیوان: وجز آن A

است بدین ترتیب که نگاشتیم: جوهر جنس است مر دو نوع‌را: یکی ازو روح ودیگر جسم است.

وجسم نوعست مر جوهررا وجنس است مر دو نوع‌را: یکی جماد ودیگر نامی.

ونامی نوعست مر جسم‌را وجنس است مر دو نوع‌را: یکی نبات ودیگر حیوان.

وحیوان نوعست مر نامی‌را وجنس است مر دو نوع‌را: یکی بی عقل ودیگر عاقل.

شکل ۱

وعاقل نوع است مر حیوان‌را وجنس است مر دو نوع‌را: یکی < فرشته ودیگر مردم. >

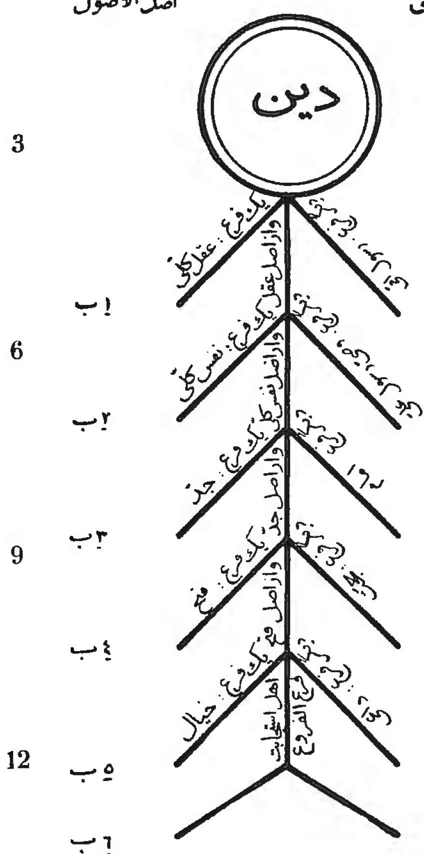
اینست جواب فلسفی مرین سؤال‌را که اندرین ترسّلست که ما شرح آن کردیم. [49b]

4 وجسم: دو جسم A ‖ **6** جماد: حیوان A ‖ **10** نوعست: نوعیست A ‖ مر نامی‌را: مر بانی‌را A ‖ **12** بی عقل: عاقل A ‖ **13** وعاقل: وغافل A ‖ (تصحیحات در شکل ۱) ۱الف. طبایع: طیارح A ‖ ۲ب. نامی وافزاینده: نام نور آینده A ‖ ۳الف. از آب وخاك: آب خاك A ‖ ٤ب. باعقل: مر عقل A ‖ باز باعقل جنس: بار عقل کیر (؟) A ‖ ٥الف. باقی: بای (؟) A ‖ ٦ب. عمرو: عمر A

(١٥٣) وامّا جواب اهل تأیید مر این سؤال‌را وآنچ حکماءِ فلاسفه گفتند ـ بر اصول وفروع موجودات عالم کاندرین ترتیب وتفصیلست ـ آنست که گفتند: اندرین تفصیل خلافی نیست که فلاسفه گفتند، ولکن وضع دین خدای بر مثالِ دنیاست از بهر آنك دنیارا وجود بعقل خدای است ودین‌را وضع بفرمان خداست، وهم آفرینش وهم فرمان مر اوراست چنانك گفت: قوله «ألا له الخلق والأمر، تبارك الله ربّ العالمین.» وشناختِ مراتبِ خلقی مردم‌را از بهر آن باید تا بدان شناخت مر اورا شناختِ مراتب امری بحاصل آید، واز دنیا بر دین دلیل گیرد تا تأمّل وتفکّرش باطل نشود. وخبر است از رسول ـ علیه السّلام ـ که گفت «خدای تعالی مر دین خویش‌را بنیاد بر مثال آفرینش دنیا نهاد، تا از آفرینش او بر دینِ او دلیل گیرند، واز دین او بر یگانگی او دلیل یابند،» بدین خبر «انّ الله أسّس دینَه علی مثال خلقه لیستدلّ بخلقه علی دینه وبدینِه علی وحدانیّته.» پس هر که مرین مراتب‌را که موجودات خلقی‌راست بشناسد، باید که بر مراتب دین دلیل گیرد، ومراتب اندر عالم دین هم برین مثالست که اندر دنیاست، ومثالش اینست: [50a]

(١٥٤) پس مر دین‌را که او یك اصلست دو فرع اند، که هر فرعی از آن نیز فرعی است مر آن‌را که برتر ازوست وأصلست مر آن‌را که فروتر ازوست، چنانك رسول فرعست مر اورا وأصلست مر وصیّ‌را. ووصیّ فرعست مر رسول‌را وأصلست مر امام‌را. وامام فرعست مر وصیّ‌را وأصلست

5–6 سورة ٧ (الاعراف) آیة ٥٢ ‖ 10–11 واز دین او بر یگانگی او: وبر دین او ویگانگی او A ‖ 12 وبدینه: وبدنه A ‖ 14 مثالست: مثالش A ‖ 15 دو فرع: در فروع A ‖ هر فرعی: هر نوع A ‖ 16 مر آن‌را: نان‌را A ‖ 17 فروتر: بروتر A ‖ چنانك: + از A ‖ 17–18 فرعست: فرعیست A ‖ 18 وأصلست: وأصلیست A



شكل ۲

مر حجّت‌را. وحجّت فرعست مر امام‌را وأصلست مر داعی‌را. وداعی فرعست مر حجّت‌را وأصلست مر اهل دعوت‌را.

ودیگر جانبِ أصل: ‹عقل› برابر رسول فرعست مر أمر‌را وأصلست مر وصیّ‌را ونفس‌را. ونفس فرعست مر عقل‌را وأصلست مر امام‌را وجَدّ‌را. وجدّ فرعست مر نفس‌را وأصلست مر فتح‌را وحجّت‌را. وفتح فرعست مر جدّ‌را وأصلست مر خیال‌را وداعی‌را. وخیال فرعست مر فتح‌را وأصلست مر ‹اهل› دعوت‌را.

واهل استجابت اندر عالم دین بمحلّ مردم اندر عالم دنیا ‹اند›. وچنانك مردم نوع الانواع است مر جوهر‌را اگر جنس الاجناس است، مستجیب نیز فرع الفروعست مر دین حق‌را اگر اصل الاصول ‹است.› این موازنه تأمّل کند عاقل!

9—13 وجدّ . . . وفتح . . . وخیال: رجوع به مقدمهٔ فرانسه شود ‖ 16 فرع الفروعست: نوع الفروعست A ‖ (تصحیحات در شکل ۲) ۱ الف. دیگر فرع: در هر شاخه «دیگر فروع» A ‖ ۱ ب. یك فرع: در هر شاخه «یك فروع» A ‖ عقل کلی: دین کلی A ‖ ۲ الف. علیّ: وعلی A ‖ ۳ ب. جدّ: جسد A ‖ واز اصل جدّ: وان اصل جو A ‖ ٥ الف. فرع الفروع: نوع الانواع A

XIV.

< اندر سعد ونحس
واندر امروز ودی وفردا >

بیت ۲۰-۲۳ چه بود عالم وقتی همه سعادت بود
وهر دو نحس فرو نیستاده بود از کار؟
کنون جهان همه نحس است وهر دو سعد بجای
همان طلوع وغروب وهمان مسیر ومدار،
وباز فردا چون دی بوَد، چنین خبر است
از انبیا وحکیمان وذِمّیان هموار.
چه چیز دیّ وچه امروز، باز فردا چیست؟
از آنچنین زچه روی؟ واز اینچنین زچه کار؟

(١٥٥) این سؤال بظاهر درست نیست از بهر آنك همی گوید: چرا پیش ازین اندر جهان همه سعادت بود، وهر دو نحس ـ یعنی زحل ومرّیخ ـ بر فلك بی کار نبود، وهیچ نحس پیدا نبود؟ اکنون جهان همه نحس است وهر دو سعد ـ یعنی مشتری وزهره ـ بر کارند، وهیچ سعادت همی پدید نیاید؟ وباز فردا همچنان سعد خواهد بودن که دی بوده است، وحکیمان وپیغامبران وذِمّیان برین متّفق اند.

(١٥٦) وما از بهر آن گفتیم که این سؤال بظاهر درست نیست که ما نشنودیم ـ بل ممکن نیست که ما نشنودیم! ـ که زمانی بوده است که

13 نحس : + نفس A || 15 بر کارند : برکارد A || 16 همچنان : همچنانك A

مردمان اندرو بی نیاز وتن درست وپادشا وکامران بودست، واندر عالم نه هیچ کس درویش بود، ونه بیمار ونه رعیّت بود، ونه بنده ونه مرگ بود میان خلق، ونه درد ونه غم البتّه، تا بشاید گفتن که پیش ازین هر دو نحس بودند ولکن جهان همه سعد بود ـ چنین که گفته است، ـ که این محال است. ونیز این روزگار چنان نیست که هیچ کس‌را اندرو سعادت نیست ویا خلق همه درویش وبیمار وبنده اند، تا بشاید گفتن که هر دو سعد بفلك بر کارند وهیچ سعادت اندر جهان نیست، بلکه همیشه شقاوت وشدّت وذلّ ودرویشی گروهی مر گروهی‌را سعادت وراحت وغلبت وعزّت بودست. واین تقدیر الٓهیست، واستقامت کار خلق اندر عالم بدین تفاوت است که اندر خلق بحکمت حکیم علیم ثابت است، چنانك خدای تعالی می فرماید از کلام قدیم خویش «نحنُ قسمنا بینهم معیشتَهم فی الحیوة الدّنیا ورفعنا بعضَهم فوقَ بعضٍ درجاتٍ لِیتّخذ بعضُهم [51a] بعضًا سخریًا.» همی گوید «ما قسمت کردیم میان خلق اندرین جهان نعمتِ این جهان‌را، وگروهی‌را برتر از گروهی کردیم تا گروهی مر گروهی‌را سخره گیرند.» یعنی گروهی پادشاه باشد وگروهی رعیّت، وگروهی خداوند باشد وگروهی بنده. واگر کسی چنان اندیشد که این عدل نیست که یکی خداوند است ومر اورا صد بنده است، وگوید «چنان بایستی که همه خلق همواره براحت وسعادت بودندی» اندیشهٔ او محال وباطل باشد از بهر آنك نشاید بودن البتّه. فبینی

7 بر کارند: برند A ‖ 8 ودرویشی: ودرویش A ‖ وغلبت: وعلیت A ‖ 11—12 سورهٔ ٤۳ (الزخرف) آیهٔ ۳۱ ‖ 14 یعنی: + بر A ‖ 15 پادشاه باشد: پادشاه باشند A

که اگر چنان شود که هیچ کس فرمان کس نکند، هر کسی‌را کار خویش باید کردن، وچو همه هموار شوند همه رنجه شوند، وهیچ کس مر هیچ کس‌را کوزه‌ئی آب ندهد. واگر چنین بوَد، همهٔ مردم چون ستوران شوند، واندرین رنجگیِ همهٔ خلق باشد، نه راحتِ همهٔ خلق. پس ظاهر کردیم که این هم باطلست، واین علل ــ که همی نفس صغاررا توهّم افتاد ــ ذلیل وخوارست بر گرفتنِ حکمت.

(۱۵۷) پس گوییم که همچنین که کارهاءِ دنیاوی‌را دو طرف متباعدست وخلق اندرو بر منازل شقاوت < وسعادت > اند ــ تا یکی پادشا وکام‌روا و < اورا > گنجهاءِ آگنده ولشکرها وخیل وجود وعزّ وجاهست، ویکی بنده ودرویش وبرهنه ورنجور وبی کس ومزدور وذلیل وخوارست ــ ودر میان این دو طرف خلق‌را مراتب است اندر دنیا، کارهاءِ دین‌را نیز دو طرف متناقضست وخلق اندرو بر مراتب اند. یکی بدان منزلتست که خلق‌را بجملگی بشفاعت او امید است وبصلوات دادن برو مر اُمّت‌را بخدای تقریبست، چنانك خدای تعالی گفت: قوله « انّ اللهَ وملائکته یصلّون علی النّبیّ، یا أیّها الّذین آمنوا صلّوا علیه وسلّموا تسلیمًا. » ودیگر چنانست که لعنت کردن بر ابلیس طاعت است از ما مر خدای‌را وکافر شدن بدو ایمانست، وخدای

1 شود که : که شود A ‖ نکند : نکنند A ‖ 3 ندهد : ندهند A ‖ 4 راحت : راحتی A ‖ 5 که این : کین A ‖ علل : + نیست A ‖ 6 ذلیل وخوارست : بل خوارست A (مقابله به س 10 شود) ‖ بر گرفتن : وبر گرفتن A ‖ 7 دو : در A ‖ 9 ولشکرها : ولنکرها A ‖ وجود : وخود A ‖ 12 منزلتست : منزلست A ‖ 13 مر : امر A ‖ 14–15 سورهٔ ۳۳ (الاحزاب) آیهٔ ٥٦

چنان گفت: قوله « فَمَن يَكفُرْ بالطّاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوُثقى. »

(۱۵۸) واگر کسی < را > چنان ظنّ بود که مر [51b] رسول‌را ــ علیه السّلام ــ ومُخلصان اورا بروزگار ایشان همه سعادت بود وز منافقان وکافران رنجه نبودند، ظنّ او خطا بود، بل رسول ــ علیه السّلام ــ بروزگار خویش رنجه وتنگ دل وبضرورت بود، چنانك خدای تعالی همی گوید مر اورا بر سبیل تعزیت بدین آیت: قوله: « ولقد نعلم أنّك يضيق صدرُك بما يقولون فسبّحْ بحمد ربّك وكُنْ من السّاجدين، واعبدْ ربّك حتّى يأتيك اليقين. » همی گوید « ما همی دانیم که دل تو تنگ شود بدانچ همی گویند؛ تو مر خدای‌را سپاس‌دار باش وتسبیح کن وز نماز کنان باش، وبپرست خدای‌را تا عمرت سپری شود. »

(۱۵۹) وچو معلوم کردیم که این سؤال بظاهرِ قول درست نیست، ونه سعادت ونه شقاوت بر جملگی خلق نیفتد اندر دنیا ونه اندر دین، اکنون گوییم: این سؤال بر آن روی درست آید که گوییم: سعادت وشقاوت اندر عالم صغیر واجبست که اوفتد بزمانی وزمانی مر عُقَلارا که ایشان اندر عالم صغیر بدان منزلت اند که مردم اندر عالم کبیر بر آن است، اعنی عاقل از مردمِ عامّ هم بدان منزلت است که مردم از ستور.

(۱٦۰) وآن نکته که این مرد اندر سیّم بیت ازین بیتها گفتست که ما اندر شرح آنیم ــ باز فردا چون دی بود، چنین خبرست از انبیا وحکما

1 سورة ۲ (البقرة) آية ۲۵۷ ‖ 6 تعزیت: تعریت A ‖ آیت: آید A ‖ نعلم: یعلم A ‖ 6–7 سورة ۱۵ (الحجر) آية ۹۷–۹۹ ‖ 7 فسبح: وسبح A ‖ 8 که: کر A ‖ گویند: گوید A ‖ 12 اندر دین: اندرین A ‖ اکنون: واکنون A

وجهودان وترسایان وجز آن، ــ دلیل است بر آنك بدین سعادتْ علم دین‌را خواهد، وبدین شقاوت همی شقاوت جهل‌را خواهد. وبعالَمی که این سعد ونحس دروست همی عالَم دین‌را خواهد که اندر میان مردم است، وهمی گوید: پیش ازین علمِ دعوتِ حقّ منتشر بود اندر میان عُقَلا با آنك هر دو نحس ــ از گفتِ کفر ونفاق ــ اندر خلق بود وامامانِ نفاق وجهل ــ که زحل ومرّیخ عالم صفیر بودند ــ بر کار خویش بودند؛ واکنون هر دو سعادتِ سعد ــ از ایمان واسلام ــ بر جای است، ومشتری وزهرهٔ عالم دین هر دو ــ از امام وحجّت ــ بر جای اند، چرا همی هیچ سعدِ علمی پدید نیاید؟

(١٦١) جواب این سؤال آنست که گوییم: نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست، [52a] چنانك پیش از این بدو جای اندرین کتاب خبری‌را از رسول ــ صلّی الله علیه <وآله> وسلّم ــ که در آن مرین مثال<را> گفتست، ثابت کردیم. ومردم که مر اورا هم نفس حسّی است وهم نفس ناطقه بدو معیشت حاجتمندست: یکی جسمی که آن از زمینی ــ که آفریدهٔ خدایست ــ بمعاونت افلاك وانجم حاصل آید. دیگر علمی که آن از قرآن ــ که همی کلام خدایست ــ بمعاونت امامان وحجّتان حاصل آید، که افلاك وکواکبِ دین ایشانند. ومعیشت دنیاوی بمیان خلق گاهی بیشتر باشد وگاهی کمتر بر حسب استحقاق خلق مر آن‌را، تا هنگامی فراخی ورخصت باشد، وگاهی تنگی وقحط باشد. وعلّتِ فراخی ورخصتْ بارانهاءِ بوقت باشد از آسمان که ببارد

6 بر کار : وبر کار A ‖ 7 از ایمان : وایمان A ‖ 10 اندرین کتاب : رجوع بیند ۱۵۳ شود ‖ خبری‌را : + کن A ‖ 11 در آن مرین مثال‌را : واکر مرین مثل A ‖ 12 کردیم : کردم A ‖ 13 خدایست : حذیست A ‖ 15 وکواکب : وکوکب A ‖ 16 بر حسب : برخست A

وزمین آن‌را قبول کند، تا اشخاص انسانی بدان بسیار وقوی شوند. وعلّتِ تنگی وقحط باز ایستادنِ بارانها باشد از آسمان بسببِ بسیاریِ خلقِ بی حاصلِ مُفسِد تا بکمیِ معیشت بمرگِ جسدی هلاك شوند، وفسادشان کمتر شود چو از مرگِ متواتر بترسند، وآن آزمایش الّهی باشد مر خلق‌را تا عقلا عبرت گیرند، چنانك همی گوید: قوله: «وَلَنبلونَّكُم بشیءٍ من الخوف والجوع ونقصٍ من الاموال والانفس والثّمرات، وبَشّرِ الصّابرین.» همی گوید «بیازمائیمتان بچیزی از بیم وگرسنگی وکمی از مالها وتنهاتان ومیوهاتان، ومژده ده مر شکیبایان‹را›.»

(١٦٢) ومعیشت دینی مردم‌را علمست، وآن هم برین مثالست که گاهی اندر خلق علم بیشتر شود ‹وگاهی کمتر شود›. چو قوّتهاء حسّی وشهوتی بر خلق غالب شود، وجهل بر خلق مستولی باشد، ونفس ناطقه‌شان ضعیف باشد، وز طلب علم باز مانند، وچو مستحقِ علم نباشند، خازنان علم کتاب خدای ــ که ابرهای رحمت الّهی ایشانند ــ قَطْر خویش ‹را› از ایشان باز گیرند، از بهر آنك دانند که اگر ایشان‌را بگویند، این جُهّال ــ لعنهم الله! ــ نشنوند، چنانك خدای گفت که «بدترین ستوران آنها اند نزدیك خدای که کران وگنگان اند وآنها که بعقل کار نکنند. واگر خدای دانستی که اندر ایشان خیری هست مر ایشان‌را بشنوانیدی، [52b] واگر بشنوانیدیشان روی از آن بگردانیدندی» بدین آیت: قوله «انّ شَرَّ

1 تا اشخاص انسانی بدان: باشخاص اسانی بر آن A ‖ 1 و 3 شوند: شود A ‖ 5—6 سورة ٢ (البقرة) آیة ١٥٠ ‖ 9 علمست: علمست A ‖ 12 ضعیف باشد: طعیف (؟) نباشد A ‖ 15 نشنوند: بشوند A ‖ 18—2 سورة ٨ (الانفال) آیة ٢٢—٢٣

الدّوابّ عند اللّه الصّمّ البکمُ الّذین لا یعقلون. ولو عَلِمَ اللّهُ فیهم خیرًا لأسمعَهم، ولو أسمعهم لتولّوا وهُم مُعرِضون.» واندر باز ایستادن قَطْر از آسمان دنیا مردم‌را هلاك جسم است، واندر باز ایستادن قطرِ آسمانِ دین مر ایشان‌را هلاكِ نفس است. وهر که امام حقّ‌را دروغ‌زن کند بنفس هلاك شدن وبعذاب جاویدی رسد، چنانك خدای تعالی گفت اندر گروه‌هائی که امامانِ روزگارِ خویش‌را دروغ زن کردند، اندر سورة الشّعراء برین هنجار که گفت: قوله: «فکذّبوه فأهلکناهم انّ فی ذلك لآیَةً وما کان أکثرُهم مؤمنین، وانّ ربّك لهو العزیز الرّحیم» وهر که بر رسول ــ علیه السّلام ــ ایمان آورد وبامام وبوصیِّ او وبر خبر امام منکر شد، ستمکار شد، وهر اورا سوی هُدَی راه ننمایند، چنانك خدای گفت: قوله «کیف یَهدی اللّه قومًا کفروا بعد ایمانهم وشهدوا انّ الرسول حقّ وجاءَهم البیّنات واللّهُ لا یهدی الظّالمین.» گفت «چگونه راه نماید خدای گروهی‌را که سپس از ایمان کافر شدند، وآیتها < و > نشانیها بدیشان آمد وگوائی دادند که رسول حقّ است؟ وخدای راه ننماید گروهِ ستمکاران‌را.» اندرین آیت عذر است مر امامان حقّ‌را ــ علیهم السّلام ــ بباز گرفتنِ علم حقیقت از هر گروهی که دانند که ایشان مر حقّ‌را منکرند، واگر بشنوانندشان نشنوند، واگر بشنوند بر آن کار نکنند.

(١٦٣) وامّا جواب آنچ گفتند ــ «چه چیز دی؟ وچه امروز؟ وباز فردا چه است؟» ــ آنست که گوییم: زمانه بسه قسمت است، همیشه یکی

2 قطر : قطره A ‖ 4 نفس : نفسی A ‖ کند : کنند A ‖ 5 گروه‌هائی : گروهائی A ‖ 7–8 سورهٔ ٢٦ (الشعراء) آیهٔ ١٣٩–١٤٠ ‖ 9 ننمایند : بنماید A ‖ 10–11 سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ٨٠ ‖ 13 آمد : اند A ‖ گروه : گروهی A ‖ 16 نشنوند : بشنوند A ‖ 17 چیز : چیزی A

ازو میانه است ودو حاشیت. وآنچ از زمانه میانست زمان حاضر است، چو «امروز» و«اکنون». وآنچ ازو طرف پیشین است ـ چو «دی» وچو «آن ساعتِ گذشته» ـ پیش از اکنون بوَد. وآنچ ازو طرف پسین است ـ چو «فردا» وچو «ساعتِ دیگر» ـ آینده ومنتظر است. واین عالم مردم‌را سرای امروزین است وعمرْ [53a] هر امروزِ اوست. وعالم باقی مردم<را> سرای فردایین است، وبقاء او اندر آن عالمْ فرداء اوستْ، چنانك گفت: قوله «یا أیّها الّذین آمنوا اتّقوا اللّهَ ولتنظرْ نفسٌ ما قدّمتْ لغدٍ». همی گوید «ای گروندگان بترسید از خدای وبنگرید که هر کسی که پیش خود فرستید مر فردارا.» پس درست کردیم که «فردا» بحقیقت مر خلق‌را پس از مرگ است، وعمر هر کس تا بوقت وفات او همه «امروزِ» اوست.

(١٦٤) وگوییم که دَور هر پیغامبری «روز» اوست، واین که ما اندر وی ایم، اعنی سپس از بعث رسول مصطفی ـ صلّی اللّه علیه وآله وسلّم ـ تا بقیامتْ «روزِ» رسول ماست، وروزهاء موسی وعیسی وجز ایشان گذشته است. وخدای تعالی این جهان‌را اندر مدّت شش روز آفریده است. واین سخن بچند جایِ اندر کتاب کریم مسطور است، که همی گوید: قوله «اللّه الّذی خَلَقَ السّموات والارض وما بینهما فی ستّة أیام ثمّ استوی علی العرش.» حشویان اُمّت گفتند: آنگاه که آسمان وزمین نبود، ولکن اندر مدّتی آفرید خدای

---

3 پسین: از پسین A ‖ 4 فردا: فرداست A ‖ ساعت دیگر: + که A ‖ 6 فردایین: فرداین A ‖ 7 سورة ٥٩ (الحشر) آیة ١٨ ‖ 8 گروندگان: گرویدگان A ‖ خود: جوی A ‖ 8—9 وبنگرید . . . مر فردارا: چنین است A ترجمهٔ آیه میبایست چنین باشد: وباید بنگرد نفس (هر کس) بدانچ پیش خود فرستد مر فردارا ‖ 15—16 سورة ٣٢ (السجدة) آیة ٣

مر این جهان‌را کآن بمقدار شش روز بود؛ آنگاه سپس از آن بر عرش راست شد. وگفتند که این استوارا معنی استیلاست، یعنی چو عالم‌را بیافرید بر عرش مستوی شد. واهل تأویل گفتند: کتاب خدای بما از بهر هدایت ما آمد، ومارا اندر آنچ بدانیم که خدای تعالی این جهان‌را بشش روز آفرید، هیچ هدایتی نیفزاید البتّه. واندرین تفسیر که این گروه کردند مرین آیت‌را اظهار عجز قدرت خدای است از آفریدن مرین <جهان>را بیك لحظه. وباطل کند مرین تفسیررا قول خدای تعالی که همی گوید: چو ما خواهیم که چیزی بباشد، مر آن‌را گوییم «بباش» وباشد؛ چنانك گفت بدین آیت «انّما قولُنا لشیءٍ اذا أردناه أن نقولَ له کُنْ فیکونُ.» یا آنکه چو گفت «ثمّ استوی علی العرش» معنیش آنست که پس از آنك عالم‌را بشش روز بیافرید بر عرش مستوی شد، وبدین قول همی درنگی لازم آید میان آفریدن او سبحانه <مر> عالم‌را ومیان راست شدن او بر عرش. [53b] واگر معنی استوا «استیلا» بودی، پس واجب آید که پیش از آفریدن عالم بر عرش مستولی نبود، یا خود عرش نداشت، واین خود هذیانی است بتر از آن پیشین تفسیر که دیدیم. بل گفتند که تأویل این آیت آنست که خدای تعالی مر عمر عالم‌را اندر مدّت نبوّت شش پیغامبر خویش آفرید، که هر یکی‌را از ایشان دَور او ودعوت او اندر روز او بود، کاندر آن روز آن رسول خلق‌را بخدای خواند؛ وچو روز او بگذشت روز دیگری

2 این: بدین A ‖ معنی: یعنی A ‖ 8 بباشد: نباشد A ‖ بباش وباشد: بباش نباشد A ‖ 9 سورة ١٦ (النحل) آية ٤٢ ‖ 14 مستولی: مستولا A ‖ 15 دیدیم: دید A

بیامد از پیغامبران، وبر خلق واجب شد بدان دیگر پیغامبر گرویدن. واگر خلق مرین تأویل ‹را› جستندی، هر گروهی بپیغامبری بیستادندی چنین که ایستاده اند، که ترسایان بر پنج روز ایستاده اند، وجهودان بر چهار روز، ومُغان بز سه روز، با آنك اندر همهٔ کتابهاءِ خدای که بر پیغامبران آمده است هم این سخن مذکور است، چنانك خدای تعالی همی گوید که آنچ اندر قرآن است اندر کتابهاست، بدین آیت: قوله « انّ هذا لَفِی الصُّحُف الأُولَی، صُحُفِ ابرٰهیم وموسی. »

(١٦٥) وتأویل استوا بر عرش راست شدنِ فرمان خدایست بر قایم قیامت کو عرش خدایست، که چو سپس از گذشتن این شش روز او ظاهر شود، آنگاه فرمان خدای بر خلق لازم شود بقهر، چنانك گفت: قوله « لِمَن الملك الیومَ للهِ الواحد القهّار. »

(١٦٦) پس ظاهر کردیم که مقصود این مرد ازین بیتها چیست، ومعنیِ « دی » دَورِ گذشتست، ومعنیِ « امروز » این دَورِ حاضرست، ومعنیِ « فردا » دَورِ آینده است. وآن فردا که عُقَلارا اندرو همه سعادت باشد روز قیام حقّ باشد، وظلمات جهل بنور علم او از خلق زایل شود، چنانك خدای گفت: قوله « وأشرقت الارضُ بنور ربّها. » اندرین قول چنین پیداست که کنون زمین تاریکست، وچو قیامت بیاید زمین روشن شود. وچو امروز خود زمین تا بقیامت روشنست، این حال دلیلست [54a] بر آنك آن زمین

1 بدان: لدان A ‖ 2 بپیغامبری: پیغامبری A ‖ 6–7 سورهٔ ٨٧ (الاعلی) آیهٔ ١٨–١٩ ‖ 11 سورهٔ ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ١٦ ‖ 13 دور: روز A (در هر دو موضع) ‖ 16 سورهٔ ٣٩ (الزمر) آیهٔ ٦٩

نه این زمین است که روشنست ، بل آن زمین اکنون تاریکست تا روشن شود، وآن زمین < است > که گفت اُمّت بر آن ایستاده اند باعتقاد بنفس نه بجسم . وآن اکنون تاریکست وروشن خواهد شدن ، وبدان روشنائی همی تاریکیِ تفسیرهاء مختلف بر خواهد خاستن، واین کتاب خدای < است > که اُمّت بر آن ایستاده اند . ــ واین اشارتی لطیف است عقلارا . وزین بیتها گذشتیم .

XV.

< اندر بعضِ خواصّ جمادات وحیوانات وأمکنه >

بیت ٢٤ـ٢٨

شکستن سرب الماس وسنگ آهن کش
چه علّت است مر این هر دورا چنین کردار ؟
ودفع کردنِ یاقوت مر وبارا چیست ؟
زمرّد از چه همی بر کَنَد دو دیدهٔ مار ؟
پلنگ اگر بِگزَد مردرا ، ز بهر چه موش
بحیلها بر میزد ز بام واز دیوار ؟
بشهرِ اهواز از تب کسی جدا نبوَد
بتبّت اندر غمگین ندید کس دیّار
بطبع نیست ، چه خاصّیّت است گویند این
چه اصل گفت بخاصّیّت اندرون هشیار ؟

(١٦٧) هفت سؤال است اندرین پنج بیت از خاصّیّتها ، واین هفت

4 خاستن : خواستن A ‖ 19 پنج : چهار A

سؤال سه قسم است: بهری ازو معروف است، وبهری ازو مجهول وبهری محال است. امّا آنك معروف است دو سؤال است: یکی کشیدن مقناطیس مر آهن‌را ودیگر بر میزیدن موش بر گَزیدهٔ پلنگ. وامّا آنچه مجهول است دو سؤال است: یکی دفع کردن یاقوت مر وبارا ودیگر بر کندن زبرجد مر چشم افعی‌را. وامّا آنك محال است این سه سؤال است: یکی شکستن سرب مر الماس‌را ودیگر ملازمت تب مر شهر اهوازرا وسه‌دیگر غمگین نا بودن هیچ کس اندر تبّت. وبدین سبب که این سؤالات برین سه نوع است، همی گمان افتد که این بیت‌ها اندرین قصیده کسی بیفزودست بدانچ این نَه سؤال حکماست تا این مرد بدین سؤالاتِ محالات آزمایش کردست اهل روزگار خویش<را>، وما بر هر یکی <ازین> سه نوع سؤال بر اندازهٔ آن سخن بگوییم بتوفیق باری تعالی وتقدّس.

(۱٦۸) وامّا جواب ما مرین سؤال‌را از خاصّیّت مقناطیس که مر آهن‌را بکشد، آنست که گوییم: از آن سنگ بخاری است بیرون آینده لزج [54b] اندر کشنده که بجز آهن اندر نکشد، ومخالف است آن بخار مر آهن‌را بطبع، با آنك بدو اندر آویزنده است، همچنانك نَم هوا مخالف است مر پنبه وکاغذرا، وزین هر دو اندر آویزنده است، وچو از بخار آن مقناطیس بآهن رسد اندر آویزد، وچو مخالف است مر اورا، چو بدو رسد ازو بگریزد وباز گردد، وبباز گشتن مر آهن‌را ـ کزو اندر آویخته باشد ـ با خویشتن

5 این سه : ازین سه A ‖ 12 سؤال‌را : + که A ‖ مر آهن‌را : مراد آهن‌را A ‖
14 اندر کشنده : اند بشکنده A ‖ اندر نکشد : اندر بشکند A ‖ آن بخار : ازانجا A ‖
15—16 پنبه وکاغذرا : منبه وکاغدرا A ‖ 17 چو بدو رسد : جوید ورسد A

بیارد. دلیل بر درستی این قول آنست که چون مر آن سنگ‌را بنزدیك خردهٔ آهن ـ < که > سونش گویند ـ بدارند، آن جزوهاء سونش سوی او دویدن گیرد، وبخار باشد که پراگنده رود تا همی سونشهای پراگنده‌را بیابد. وچون آن سنگ‌را بسیرِ کوفته بیالایند نیز آهن‌را نکشد البتّه، وسیر چیز مسدّدست که چو مر اورا بچیزی اندر مالند، بر آن چیز از آن سیر پودگکی وپوستکی بگیرد که بخاررا باز دارد، چنانك ماهی گیران بزمستان سر ودستهارا تا بازوان بسیرِ کوفته همی آلایند تا مسامّها بسته شود وبخار از دست بیرون نیاید، وچو بخار اندر پیخسته بماند گرم شود وبتوانند دست‌را بآب سرد اندر کردن، وچو آن سنگ‌را بسیرِ کوفته بیالایند آهن‌را نکشد، دانستیم کز آن سنگ بخاری بود که همی بیرون < شدی > تا کنون چو آن سیر مر منافذ آن بخاررا بگرفت نیز همی بیرون نیاید وآهن‌را نکشد، ونا کشیدن مقناطیس مر آهن‌را سپس از مالیدن سیر اندرو، مارا گواهی داد بر آنك ازو < بخاری > همی بیرون آمد کآن بخار هم بآهن اندر آویخت وآنکه ازو همی بگریخت، تا اورا همی بسوی < مقناطیس > کشید. ونیز این حال گواهی داد بر آنك آن سنگ همی آهن‌را سوی خویش کشد نه آهن مر آن سنگ‌را همی سوی خویش کشد، که میان طبیعیان خلاف است اندر آنك مقناطیس همی آهن‌را بکشد

2 سونش : بسویش A ‖ 3 سونشهای پراگنده‌را : سویشهای پراکنده‌را A ‖ 4 بیالایند نیز : بیالاید تنز A ‖ 5 چیز مسدد است (؟) : حیر بحد دست A ‖ 6 پودگکی : بود کلی A ‖ 7 بازوان : مازوا A ‖ 8 پیخسته : بیحسته A ‖ بماند : + و A ‖ 10 دانستیم : دانستم A ‖ 11 چو آن سیر مر منافذ : جواب سیر برساند A ‖ 14 اندر آویخت : اندر وبخت A ‖ 15 بسوی : ببوی A ‖ گواهی : کوای A

یا آهن مقناطیس‌را. ونیز کهربا که او صمغ درختی است، مر اورا خاصّیّت آنست که کاه همی سوی خویشتن کشد، وز کهربا نیز همی [55a] بخاری بیرون آمد کآن بخار همی جز بکاه اندر نیاویزد، وچو بکاه رسید <و> درو اندر آویخت ازو بگریزد واورا بسوی کهربا بکشد، وکاه ازو سوی کهربا جهد.

(١٦٩) ونیز خاصّیّت آنست میان زاگ ـ که او خاکی است ـ ومیان مازو ـ کو بار درختست ـ که چون با یکدیگر آمیخته شوند، سپس از آنك هر دو زرد اند، سیاه بغایت شوند، واین معنی‌را طبیعیان هیچ وجهی نیافتند جز آنك گفتند هم زاگ وهم مازورا مزهٔ تند وگیرنده < است >، از آن همی سیاه شوند. واین حجّتی سست است، از بهر آنك این دو مزه از راه چشیدنی یکی اند وخلاف مر ایشان‌را پس از آمیختن اندر یکدیگر همی پدید آید کآن دیدنی است < و > چشیدنی نیست.

(١٧٠) جواب ازین سؤال: با آنك اگر روا باشد از خاصّیّت سؤال کردن، نیز روا باشد که ما بپرسیم وبجوییم که چه خاصّیّت است اندر دانهٔ خرما که چو زیر مشتی خاك اندر کنندش وآب برو رسد، یك سرش بزمین فرو شود ویك سرش بهوا بر آید، وآنك او بزمین فرو شود خاك وآب بخویشتن کشیدن گیرد ومر آن‌را از خاکی وآبی بصورتهاء چوب وبرگ ولیف همی گرداند وبسوی آن سر دیگر بهوا همی فرو سپوزد، آنرا

3—4 ودرو اندر آویخت : ورداند اوبخت A ‖ 4 ازو سوی : ازدو سوی A ‖ 7 با یکدیگر : بانك دیگر A ‖ 10 سیاه شوند : بسیار شود A ‖ 15 که : کو A ‖ رسد : رسید A ‖ 17 خاکی : خالی A

درختی چو مناره‌ئی بر پای کند وهر سال پانصد من و بیشتر و کمتر از خاك وآب‌را خرمای لطیف گرداند وچوب کند، وبیش از صد سال برین صنع بماند، ومر دانهٔ زردالورا این خاصّیّت نیست، بل اورا خاصّیّت دیگر است، خاك وآب <را> زردالو کند، چنانك مقناطیس‌را خاصّیّت آهن کشیدن <است> وبلوررا این خاصّیّت نیست، بل خاصّیّت او آنست کز شعاع آفتاب آتش پدید آرد. وگر عجب نیست که دانهٔ خرما خاصّیّتی یافتست که مر خاك وآب‌را آن بدان خاصّیّت از قعر زمین همی بر کشد وبر روی زمین چو مناره‌ئی بپا کندش وصد سال بر پای بداردش، وهر سال بخروارها [55b] فراوان خاك وآب خرما سازد، که اندر آن خرما از خاکی وآبی هیچ چیز نباشد، چه عجب است که سنگی بخاصّیّتی که یافتست از آفرینش، مر پارهٔ آهن‌را سوی خویش کشد بی آنك حال اورا بگرداند وزو چیزی دیگر کند؟ وزین چه سؤال آید؟ وهمین است سخن اندر هر <چیز> از تخم نبات ونطفهٔ حیوان وخایهٔ مرغان کز آن مر هر یکی‌را دیگر صنعیست وخاصّیّتی، که مردم ــ با شرف خود که یافتست ــ از آن عاجز است، وهیچ کس‌را از آن همی سؤال نیاید، واگر کسی از آن سؤال کند، جوابش آن باشد که «آن آفریدهٔ خداست، بیهوده مگوی وروح نمای.» کسی چگونه سؤال کند که نهاد او بر آنست؟

(١٧١) وامّا جواب سؤال آنك موش همی برگزیدهٔ پلنگ بر میزد،

2 چوب : خوب A ‖ 6 پدید آرد : بدیداراد A ‖ که دانهٔ : کرانهٔ A ‖ 8 بپا کندش : بپاه کندش A ‖ بداردش : بدارندش A ‖ 12 وهمین : وهم این A ‖ 16 وروح نمای (؟) : چنین است در A

آنست که گوییم این شگفتی مردمان‌را بدان همی آید ازین که چنین نیست که ایشان همی گمان برند. وگوییم میان بهری از جانوران دوستی است ومیان بهری دشمنی، چنانك میان زاغ ومیان بوم دشمنی است که بوم بشب بیند وبروز نبیند، وزاغ بروز بیند وبشب نبیند، وبوم بشب بیاید سوی زاغان که بر درختی جمع شده باشند، وزیشان یکان یکان همی بگیرد وسر همی گسیلد وهمی افکند وایشان اورا همی نبینند؛ وبوزنه مر گربه‌را دوست دارد که گربه‌را بکنار گیرد وهمی بوسدش، وسگ گربه‌را دشمن دارد، واین دوستی‌ها ودشمنی‌ها جبلّی است بی علّت. پس همچنین میان پلنگ <و> موش نیز دوستی <از> آفرینش هست، وموش بدانك گزیدهٔ <پلنگ>را بجوید نه آن خواهد که بدو میزد، بل خواهد که آن آلودگی دهان پلنگ‌را بلیسد، وچو از آن باز دارندش حیلت کند وبدیوار وبام بر شود تا بوی آن بیابد، وچون بر آن گزیده رسد وبوی آن بیابد از شادی گمیز بر آن بیندازد، وخواهد که چیزی ازو بدان لعاب واثر پلید برسد، همچنانك چو سگان جفت خواهند گرفتن هر [56a] کجا آن سگ ماده گمیز افکند، آن دیگر که مر اورا همی جوید از آرزوی رسیدن تا بر آن جای که آن گمیز آمده است، چو بدانجا برسد بر آن گمیز نیز بمیزد، وآن ظاهرست ومکشوف، وشیخ نخشبی اندر «کتاب محصول»

1 آنست : دانست A ‖ 2 دوستی : درستی A ‖ 6 اورا : داورا A ‖ نبینند : نبیند A ‖ 7 بوسدش : نوسدش A ‖ وسگ : + و A ‖ 11 آلودگی : آلود که A ‖ بلیسد : بلیسند A ‖ 12–13 بوی آن بیابد از : بوی از نماید ان A ‖ 14 پلید (؟) : ملید A ‖ 17 نخشبی: بخشی A

Cf. A Guide to Ismaili Literature by W. Ivanow, London 1933, p. 36, nº 39.

گفته است که چو دندان پلنگ‌را بر در سولاخ موش بدارند موش از سولاخ بازگونه بر آید دُم پیش وسر از پس، واگر پاره‌ئی پیه پلنگ اندر خانه بنهی هرچ بدان حوالی موش باشد آنجا آید وهمی کُشندشان، وایشان خویشتن‌را بدان همی افکنند همچنانکه زاغان خویش بر بوم همی افکنند وبدام اندر همی مانند.

(۱۷۲) این شگفتی نیست ولکن حدّ عامّه‌را گفتند موش همی خواهد که بگزیدهٔ پلنگ بر میزد، ازین سخن متحیّر شدند. واگر موش‌را یله کنندی تا بدان گزیده فراز آیدی وآنرا بلیسدی، بر آن نمیزدی، واگر که موش ـ <که> اورا با پلنگ این محبّت است ـ بوی لعاب آب دهان پلنگ بیابد، چه عجب است؟ چو همی بینیم که گربه همی بوی موش بیابد، ومیان گربه وموش نیز دوستیِ آفرینش است، وگربه موش‌را همی از دوستی خورَد نه از دشمنی، (چنانك گربه بچهٔ خویش‌را همی خورَد از دوستی، وهر خورنده‌ئی مر خورش خویش‌را از دوستی خورَد نه از دشمنی، چنانك گرسنه طعام‌را وتشنه آب‌را از دوستی وموافقت خورَد نه از دشمنی ومخالفت. اگر موش تواندی، پلنك‌را بخوردی از دوستی، چنانك خویشتن‌را بر بوی دهان آب او هلاك کند. اینست جواب آن دو سؤالِ خاصّیّتی که آن معروف است میان خاصّ وعامّ.

(۱۷۳) وامّا جواب اهل تأیید ـ علیهم السّلام ـ مر سؤالِ خاصّیّت

1 گفته است : گفت است A ‖ 4 بدان A : شاید « بدام » ‖ 6 حد : حذ A ‖ 7 یله : بله A ‖ 8 بلیسدی بر آن نمیزدی : بلیسیدندی بر آن نمیرندی A ‖ 9 پلنگ : بلنك A ‖ 10 گربه : کریه A ‖ 18 علیهم السلام : علیه السلم A

مقناطیس‌را که آهن‌را همی کشد، بیرون از دیگر جوابهاست که گفتند: سنگ قبلهٔ اهل دینِ اسلام است، آنك نام او مقام است، چنانك گفت: قوله « واتّخذوا من مقام ابرٰهیم مصلّی. » همی گوید که از جایِ ایستادن ابرهیم نمازگاه [56b] وقبله گیرند، وجایِ ایستادن ابرهیم ـ علیه السّلام ـ نبوّت بودی. فرزند او محمّد المصطفی ـ صلّی اللّه علیه <وآله> وسلّم ـ بر آن جای استاد که جدّش استاده بود، وبر اثر او رفت اندرین <راه>، چنانك خدای گفت: قوله « ثمّ أوحینا الیك ان اتّبع ملّة ابرٰهیم حنیفًا وما کان من المشرکین. » پس تأویل این آیت که گفت مقام ابرهیم‌را قبله گیرند، آن بوَد کز پس رسول روند وطاعت مر اورا دارند، واو ـ علیه السّلام ـ مر خلق‌را بدان سنگ اشارت کرد تا بدانند که آن سنگ بر او ـ علیه السّلام ـ مَثَل است، ونیز ستودگانِ دیگرِ خدای تعالی متابعان اویند، نه آنها که روی سوی او کنند، چنانك گفت: قوله « الّذین یتّبعون الرّسول <النّبیّ> الامّیّ. »

(۱۷٤) وآهن قویتر گوهریست، وآلت حرب ازوست، ومنافع مردم اندرو بسیارست، چنانك خدای تعالی همی گوید: قوله « وانزلنا الحدید فیه بأسٌ شدید ومنافع للنّاس. » وبأس جنگ وسختی باشد. وبأس وسختی کآن‌را خدای تعالی همی اندر آهن گوید، از امیر المؤمنین علّی بن ابی

1 جوابها : جواهر A ‖ 3 سورهٔ دوم (البقرة) آیهٔ ۱۱۹ ‖ 3–4 ایستادن... وقبله : ایستادن وابرهیم نمازگاه قبله A ‖ 4 علیه السلام : علیهم السلم A ‖ 7–8 سورهٔ ۱٦ (النحل) آیهٔ ۱۲٤ ‖ 9–10 علیه السلام : علیهم السلام A ‖ 11 ونیز... خدای تعالی : وستودکان نیز دیکر خدای تعالی A ‖ 12–13 سورهٔ ۷ (الاعراف) آیهٔ ۱۵٦ ‖ 15–16 سورهٔ ۵۷ (الحدید) آیهٔ ۲۵ ‖ 17 اندر آهن : ایدر امن A

طالب ــ علیه السّلام ــ <است که از او> ترسیدند دشمنان خدای، چنانك خاصّ وعامّ بدان مقرّست، وز خلقْ رسول ــ علیه السّلام ــ مر اورا گزید، ومر اورا بخویشتن کشید، چه بدانچ با او مصاهرت کرد، تا امروز فرزندان او فرزندان رسول اند، وچه مر اورا وصیّ خویش بغدیر خم وهمگنان‌را بولایت او اشارت کرد.

(۱۷۵) پس ظاهر کردیم که مقام ابراهیم ــ که آن سنگی است ــ بر رسول ــ که بر مقام ابراهیم او استاد ــ مَثَل بود. ودرست شد که رسول ممثولِ سنگ بود. ودرست کردیم که بأس شدید مر امیر المؤمنین‌را بود، وخدای تعالی بأس شدید مر آهن‌را <گفت>، وچو رسول از خلقْ علی‌را بخویشتن <کشید> چه بمصاهرت وچه بوصایت، پیدا آمد که امیر المؤمنین علیّ ممثولِ آهن بود، چه درست شد که رسول بمنزلت مقناطیسِ عالَمِ دین بود، وامیر المؤمنین بمرتبتِ آهنِ عالَمِ دین بود، وچنانك مقناطیس ــ اگر چه بسیار جواهر باشد ــ جز آهن‌را بخویشتن نکشد، مقناطیسِ دینی نیز از [57a] بسیاری از امّت جز مر این آهن‌را بخویشتن نکشید. وگفتند: اندرین عالَمْ نفسِ حسّی مقناطیس لذّت‌هاء حسّی است که این لذّت‌ها اندرین عالم از بهر او همی آرند. بتمامی لذّاتِ حسّی جز مردم همی نرسد. پس دانستیم

1 ترسیدند: سیدند A ‖ 4 وچه مر اورا: وجه مدارجه مر اورا A مکرر ‖ همگنان‌را: ممکنان‌را A ‖ 8 که بأس شدید: کباس شدند A ‖ 9 بأس شدید: باس شدند A ‖ 9-11 وگفت چو رسول... که رسول: وجو رسول از خلق علی‌را بخویشتن جه بمصاهر (بمصاهرت) وحی (وچه) درست شد کفت بیدا آمد که امیر المؤمنین علی ممثول آهن بود او جه (وچه) بوصایت درست شد که رسول A کلمات دوسطر بهم مخلوط شده ‖ 14 بسیاری از امت: + از بسیار امت A ‖ 15 عالم: + که A ‖ نفس: بنفس A ‖ 16 دانستیم: دانستم A

کز بهر مردم همی آید این همه لذّت‌ها. ورسول مقناطیسِ حکمت‌هاءِ الٓهی بود که مر آن‌را از عالم عقل سوی خویش کشید.

(۱۷٦) وامّا اندر تأویل خاصّیّت موافقت که میان پلنگ ومیان موش است اندر هلاکِ مردم، قول اهل تأیید — علیهم السّلام — آنست که گفتند: پلنگ بد خوی جانوریست وکم منفعت‌تر جانوریست مردم‌را، اندر مقابلهٔ آهن که بیش منفعت‌تر گوهریست مردم‌را. وپیسگیِ پوستِ پلنگ دلیل است بر آنك < آن> مَثَل است بر مردمی که بدِل پیسه ومخالف باشند. وموش زیانکارتر چرنده ایمت مردم‌را. واین هر دو جانور مَثَل‌ها اند بر دو مخالفِ مرد حقّ — که او رسول بود — ومیان ایشان موافقت بود اندر مخالفتْ مر رسول‌را، چنانك موافقت میان موش وپلنگ اندر آزردن وبرنجانیدن مردم است. پس همچنان < که > بر مردم واجب است از موافقت پلنگ وموش حذر کردن اندرین عالم، نیز بر پرهیزگاران واجب است مر پلنگ‌را وموش‌را < اندر > عالم دین شناختن وازیشان بپرهیز بودن، وهر یکی از جانورانِ عالَم، بی سخن مَثَل‌ها اند مر گوناگون مردمانِ مختلف الاخلاق‌را که هستند، وهمچنان که از جانورانی — که مردم‌را مخالف اند — اندرین عالم حذر واجب است، از مردمانی که نیز مانندِ آن جانوران اند <اندر عالم دین> حذر کردن

1 حکمت‌هاءِ الٓهی : حکمتها والٓهی A ‖ 6 پیسگی : ببیسکی A ‖ 7 مردمی : مردنی A ‖ پیسه : ببسه A ‖ 8 چرنده : ترجمهٔ «دابة» رجوع شود به سطر 1 و2 ص ۱۷٦ ‖ 9 مرد حق : Cf. Kalâmi Pîr ... edited ... by W. Ivanow, Bombay 1935, p. XXXII. ‖ 12 واجب است : + از پلنك وموش حذر کردن اندرین نیز بر پرهیزکاران واجب است A مکرر ‖ 13 عالم : عالمی A ‖ 14 مثل‌ها اند : مثلهابد A ‖ 15 جانورانی : جانوران A ‖ 16 جانوران اند <اندر عالم دین> : جانوران اندرین A

واجب است، چنانك خداءِ تعالی همی گوید: قوله «وما من دابّة فی الأرض ولا طائر یطیر بجناحیه الاّ أمم امثالکم.» همی گوید: هیچ چرنده نیست اندر زمین ونه پرنده که بپرد بدو پَرِ خویش مگر که ایشان امّتان اند همچو شما. پس بر عقلا واجب است پلنگ وموش ومردم‌را بشناختن، ومار وکژدم‌را ـ که اندر [57b] صورت مردمی اند ـ دانستن، وزیشان بر حذر بودن، واگر کشتنِ مار بر ما واجب است باتّفاقِ مردمان، کشتنِ کافران برما واجب است بفرمان خداءِ تعالی. پس کافر مارتر از مارست از بهر آنك اورا همی بفرمان خدای باید کشتن که دست باز داشتن از فرمان او کفر است، وناکشتن مار کفر نیست، ومنافق وکافر اندر یك مرتبت اند بقول خداءِ تعالی که گفت: قوله «یا ایّها النّبیّ جاهد الکفّار والمنافقین واغلظ علیهم.» واین بیت‌ها اندر مشابهت مردمان بدگر جانوران مراست. شعر:

ای کهن گشته در سرای غرور
خورده بسیار سالیان وشهور!
که شناسد که چیست از عالم
غرض کردگار فرد غفور؟

1—2 سورة ٦ (الانعام) آیة ٣٨ ‖ **3** مردمان: + و A ‖ **6—7** کشتن کافران بر ما واجب است: رجوع شود بکتاب وجه دین چاپ کاویانی، برلن ١٣٤٣ قمری، ص ٢٣٢—٢٤١ ‖ **7** مارست: ما دست A ‖ **9** مار کفر: + کفر A ‖ **10** النبی: الذین آمنوا (!) A ‖ سورة ٦٦ (التحریم) آیة ٩ ‖ **11** واین بیت‌ها... مراست: رجوع شود بدیوان ناصر خسرو چاپ تهران ١٣٠٤—١٣٠٧، ص ١٥١ — ١٥٣. قصیدهٔ مزبور در دیوان ناصر ٤٥ بیت است ودر اینجا فقط ٢١ بیت آمده است. درینجا D = نشانهٔ دیوان ‖ بدگر: بذکر A ‖ شعر: بحر خفیف مخبون مقصور = فاعلاتن مفاعلن فعلات ‖ **14** از عالم D: این عالم A ‖ **15** فرد غفور D: فرد وغفور A

چو زمین بر شکستگیست، چرا
آسمان بی تفاوت است وفطور؟
تو چه گویی که مر چرا بایست
این همه خاك وآب وظلمت ونور،
تا پدید آید اشتر وخر وگاو
مار وماهیْ وکژدم وزنبور،
آن یکی بر جهد چو بوزنگان
پای کوبد بنغمت طنبور؛
یا ز بهر یکی که پنجه سال
عمر بگذاشت بی نماز وطهور،
مر ترا خانهٔی دریغ آید
زین فرو مایگان واهل شرور؛
پس چه گویی ز بهر ایشان کرد
آسمان وزمینْ غفور وشکور؟
تو یکی هند باج ندهیشان
چون دهدشان خدایْ حور وقصور؟
این گمان خطا ونا خوبست
دور باش از چنین گمانی، دور!

1 چو زمین... چرا D : جورمیی بر شکسته کیست رجرا A ‖ 7 آن یکی D : تا یکی A ‖ 8 بنغمت A : بنغمه D ‖ 9 یا ز بهر (دهخدا D ص ٦٤٣ ستون ۱) : یار بهر A تاز بهر D ‖ 11 خانهٔی : خانهٔ D خانه‌بر A ‖ 12 شرور D : سرور A ‖ 15 هند باج ندهیشان D : هند باج ند هشیار A هند با بندهیشان، یا : گندنا بندهیشان (دهخدا D ص ٦٤٣ ستون ۱)

گرت هوش است ودل، ز پیر پدر
سخنی خوب گوش دار ای پور!
عالمی دیگر است مردم‌را
سخت نیکو زجاهلان مستور،
اندرو بر مثال جانوران
مردمانند از اهل علم نفور.
غرض ایزدی حکیمانند
وین فرو مایگان خس اند وقشور.
دزدْ مردان بسان موشانند
وین سبکسار مردمان چو طیور.
[58a] پاك مردان چو ماهی اند خموش
ژاژ خایان خلق چون عصفور.
حکمت وعلم بر محال ودروغ
فضل دارد چو بر حنوط بخور.
خامشی از کلام بیهده به
در زبورست این سخن مسطور.
کار تو کِشت وتخم او سخن است
بدروی بر چو دردمند بصور.

6 علم D : — A ‖ 8 خس D : حس A ‖ قشور D : نشور A ‖ 11 پاك : غمه (!) A ‖ 12 ژاژخایان D : زان خلیفان A ‖ 16 زبور D : ربور A ‖ 17 تو A : او D ‖ 18 بصور D : صبور A قافیهٔ بیت بعد درینجا تکرار شده

گـر بترسی ز نـا صوابْ جـواب
وقت گـفتن صبور بـاش صبور.

(۱۷۷) وامّا سخن ما اندر جواب وسؤال کزین دو خاصّیّت مجهول کردست این مرد ـ کز آن یکی گردانیدن یاقوت است مر وبارا ودیگر بر کندن زمرّد است مر چشم افعیرا ـ آنست که همی گوییم: این هر دو <که> همی گویند، مجهول است، واگر این سؤال از گرم نا شدن یاقوت سرخ بودی بآتش ـ کآن معلوم است ـ صوابتر بودی از آنك از گردانیدن او مر وبارا ـ که این مجهول است ـ وبوقت او بسیار مردمان از وبا برهند بی یاقوت، واگر چنان بودی کز وبا جز آنکس نرَستی که یاقوت داشتی، آنگاه این سؤال درست بودی.

(۱۷۸) وما نشنودیم که کسی زبرجد پیش چشم مار بداشت وچشم مار از آن بترکید. البتّه کسی برین معنی گفته است این بیت‌ها:

اگـر دو دیدهٔ افعی بخـاصیت بکـند
بدانگهی که زمـرّد بـدو برند فـراز،
من این ندیدم ودیدم که میر دست بداشت
بـرابـر دل من بترکید چشم نیـاز.

---

4 مرد: مردست A ‖ کز آن: کران A ‖ 5 گوییم: کویم A ‖ 9 کز وبا... نرستی: کزو بآخر انکس نرسی A ‖ 11 مار بداشت: مابداست A ‖ 12 کسی... گفته است: گوینده منجیك ترمذی است «امثال وحکم دهخدا» تهران ۱۳۱۰، ج ۳ ص ۹۱۶ ‖ بیت‌ها: بحر مجتث محذوف مثمن = مفاعلن فعلاتن مفاعلن فعلن ‖ 13-14 اگر دو دیدهٔ... فراز: شنیده ام بحکایت که دیدهٔ افعی   برون شود چو زمرد در او برند فراز «امثال وحکم، ایضا» ‖ 15 میر: خواجه «امثال وحکم، ایضا» ‖ 16 چشم نیاز: دیدهٔ آز «امثال وحکم. ایضا»

گوییم کاین سخن نیکو وتأویل پذیریست، وهر سخنی که آن بمیان عامّ معروف است، بگفتهٔ حکما مثلی <است> که وی اندر عالم میان عامّ افتاده باشد، که بر سبیل رمز گفته باشند مر طلّاب حکمت‌را، چنانکه حدیث سیمرغ معروف است که عامّه گویند «او زپس کوه قاف است، وچو قیامت نزدیك آید بیرون آید»، وچنانك گویند «آفتاب چو فرو شود بزیر عرش خدای شود»، ونزدیك حکما عرش خدای فلك البروج <است> کآفتاب زیر اوست، <و> چنانك گویند پریان نیکو رویان اند وز مردمان [58b] پنهانند، وآن داناآنند که صورت علم ایشان نیکوست وجهّال مر آن صورت‌را ـ که مر ایشان راست ـ نتوانند دیدن.

(۱۷۹) وجواب اهل تأیید مر این دو سؤال‌را آنست که گفتند: از جواهر فسردهٔ ناگدازنده نخست یاقوت سرخ آنگاه زبرجد شریفتر از دیگر جواهر <است>، همچنانك از جواهر گدازنده زر شریفتر است آنگاه سیم، وز ستوران دو ستور شریفتر است نخست اشتر آنگاه اسپ، واز نباتها دو نبات شریفتر است نخست خرما آنگاه انگور، واز جایها دو جای شریفتر است نخست مکّه آنگه مدینه، واز ستارگان دو ستاره عظیم‌تر است نخست آفتاب وآنگه مهتاب.

(۱۸۰) وگفتند: هر یکی ازین دوگانه مَثَل است بر دو مرد کز مردمان

---

1 گوییم: گریم A ‖ تأویل پذیریست: تاویل بویست A ‖ 2 بگفتهٔ: گفتهٔ A ‖ 3 رمز: زمرد (!) A ‖ 5 چنانك گویند: چنانك گوید A ‖ 6 عرش... البروج: عرش خداء ملك البروج A ‖ 7 گویند: گوید A ‖ 8 داناآنند: دانا مانند A ‖ 12 زر: ز A ‖ 13 اسپ: است A ‖ 17 دوگانه: + کی ان A ‖ دو مرد: دو مردم A

ایشان شریفتر اند. وگفتند: چو از هر موجودی دو موجود بر ترتیب شریفترست از دیگر موجودات، روا نباشد که دو مرد از دیگر مردمان شریفتر نباشند، از بهر آنك عظیم‌تر موجودی مردم است که غرض صانع از ایجاد موجودات همه اوست. پس گفتند کز مردمان دو مرد شریفتر است یکی رسول ودیگر وصیّ ازو. دلیل بر شرف این دو تن بر همهٔ خلق، آن آوردند که شرفاء خلق همه فرزندان ایشانند. نیز هیچ مردی نیست از جملگی خلق که اندر دین اسلام‌اند بانگ نماز ـ کآن منادی خدایست ـ همی نشنود که گویند باقرار بوحدانیّت خدای برابر ذکر این دو تن < را > که مؤذّنان بانگ همی کنند هر شبان وروزی پنج وقت نماز که آن وقت‌ها < را > بر جملگی وقت‌ها وزمان‌ها شرف است، وبر سر مناره بآواز همی گویند « محمّد رسول الله، علیّ ولیّ الله. »

(۱۸۱) پس گفتند کز جواهر یك یاقوت ودیگر زبرجد مَثَل اند زین دو گزیدهٔ خدای. ومعنیِ گردانیدن مر وبارا از آنکس که یاقوت‌را دارد، مَثَل است بر گردانیدنِ رسول مر غالب خدای که آن عظیم‌تر وبای است، از آن کس که دین او [59a] دارد. وگفتند که معنی بر کندنِ زبرجد مرَ دیدهٔ ماررا ـ کو دشمن مردم است وعامّه گویند آدم‌را علیه السّلام از بهشت او بیرون افکند ـ این نیز مَثَل آنست که چو مار دینی بزبرجد

2 دو مرد : دو مردم A ‖ 5 وصی : وحی A ‖ 6 مردی : در مردمی A ‖ از : ان A ‖ 6—7 اندردین : اندرین A ‖ 7 همی نشنود که گویند (؟) : همی شهره گفتند A ‖ 8 ذکر : مکر A ‖ 9 شبان : شان A ‖ که آن : کنان A ‖ جملگی : + همه A ‖ وقت‌ها وزمانها : ومتها زمانی A ‖ 10 علیّ ولیّ الله : وفمی حس ومحرس (؟) A رجوع شود به وجه دین ناصر خسرو، چاپ برلین، ص ۱۲۷ ببعد ‖ 11—12 مثل اند زین : مثل الدرین A ‖ 12 دو گزیدهٔ خدای : + وحس ومحسوس A ‖ 13 وبای : وپای A ‖ 16 این : واین A ‖ دینی : + دنیای

< دینی > اندر نگریست چشم بصیرتش‌را زبرجد دین بر کند، تا راه حقّ‌را ندید وبی چشم بماند. وهر چند پیش رسول آمد، مر اورا راه نتوانستی نمودن، سپس از آنك حقّ<را> منکر شده بود، چنانك خدای گفت: قوله «أفأنت تهدی العُمی ولو کانوا لا یبصرون.» این جوابی دینی است وتأویلی که مرین‌را جز کسانی که هوش نفسانی‌شان گشوده شد نتوانند شنودن.

(۱۸۲) وامّا سخن ها اندرین سه سؤال ــ کز آن یکی شکستن سرب گفت الماس<را>، ودیگر گفت بشهر اهواز از تب کسی خالی نماند، وسه دیگر گفت به تبّت اندر هیچ کس غمگین نباشد ــ آنست که گوییم همانا این سؤال‌ها او بقصد گفتست تا ضعفاء علم طبایع بدین غرّه شوند وهوسی بگویند اندر جواب این، وگواه بر آنك سرب الماس‌را نشکند از سوده گران توان یافتن واز گوهر سوراخ کنان <که> الماس‌را ایشان کار بندند والماس‌را سرب نشکند، بل سرب‌را بر سندان نهند پهن کرده والماس‌را بر سر سرب بنهند، آنکه بوسیلهٔ پولاد آبدار وخایسکی مر آن‌را بر آن سرب بشکنند تا چو شکسته شود بر آن سرب اندر بماندر وبجهد، کآن گوهر خشك وسخت جهنده است. اگر بر سندان بشکنندش سندان‌را ریش کند. مگر کسی بشنودست یا از دور بدیدست، پنداشتست که الماس‌را سرب بشکند. واین چیزی پوشیده نیست، ومرین سؤال‌را بظاهر هیچ معنی نیست، ومیان خلق این سخن معروف نیست تا مر آن‌را تأویل باشد. سخن برین از آن کوتاه کنیم.

---

2 آمد: مر آمد A ‖ **4** سورهٔ ۱۰ (یونس) آیهٔ ٤٤ ‖ وتأویلی: تاویلی A ‖ **8** به تبت: تبت A ‖ **9** سؤال‌ها: + اگر A ‖ **10** نشکند: شکند A ‖ **11** واز: از A ‖ **13** بوصیله (؟): بوینه A ‖ بشکنند: بشکند A ‖ **15** بشکنندش: بشکندش A ‖ **16** پنداشتست: پنداشتیست A

(۱۸۳) ودلیل بر آنك روا نیست که شهری باشد چو اهواز کآن قصبهٔ خوزستان است، واندر او بسیار هزار مردست، همهٔ مردمان اندرو با تب باشند ـ سپس از آنك من خود آنجا بودم وهیچ تب ندیدم [59b] نه خویشتن‌را ونه بسیار مردم‌را ـ آنست که گوییم: تب مردم‌را زآن آید که هزاج از اعتدال بیرون شود بسوی زیادت یا بسوی نقصان، ومردم بدان سبب رنجه شوند وطعام نتوانند خوردن، واگر کودك یا بزرگ باشد تنش بنقصان افتد، واگر چنین جایی باشد که هیچ کس اندرو تن درست نباشد کودکان اندرو بزرگ نشوند، وهیچ کس قوی وشادمانه نباشد، وهیچ کس‌را رغبت نیوفتد که بدان شهر شود از بیم بیماری. واین محال است، بل باهواز از آن مردم تن درست وقوی وشادمانه هست بی هیچ تب، واگر شهری چنین باشد که همیشه اهلش بیمار باشند، آنجا نه طبیب باشد ونه دارو. واین محال است، نه موجودست ونه معروف است میان خلق، واین مرد طبیب پیشه بودست! این سخن محال باشد، بل از اطبّا محال‌تر باشد.

(۱۸٤) ودلیل بر آنك محال است گفتن که به تبّت هیچ کس غمگین نباشد، آنست که اگر شهری باشد که مردمان آن شهر هیچ کس غمگین نباشد، میان آن مردمان نه خویشی باشد ونه مهربانی، ونه نیز جنگ باشد میان ایشان ونه خصومت؛ ومر ایشان‌را نه ملك باشد ونه زن ونه فرزند ونه

---

2 هزار مردست : هرار مردست و A ‖ **3** من خود آنجا بودم : رجوع بسفر نامهٔ ناصر خسرو چاپ برلین، چاپخانهٔ کاویانی ۱۳٤۱ قمری ص ۱۲۹ شود ‖ **7** جایی : جای A ‖ هیچ کس : هیچ کسی A ‖ **9** شود از بیم بیماری : سود از سیم بسماری A ‖ **11** طبیب : طیبت A ‖ **15** باشد : باشند A ‖ **16** نباشد : نباشند A ‖ خویشی : خوش A ‖ **17** باشد : باشند A

حمیّت، بل بر مثال ستور باشند، از بهر آنك کسی که مر اورا برادر یا فرزند یا پدر بمیرد او غمگین نشود، واگر زن وفرزندش‌را ببرند اورا غم نیاید، واگر مالش غارت کنند تیمار ندارد، او گاوی باشد، مردم نباشد، وتبّت از ما بدین دوری نیست که چنین محال از حال اهل آن زمین بگزاف یکتن بگوید که بشاید پذیرفتن، بل تبّت ولایت عظیم است وآنجا سلطان است ولشکرست وخردمندان اند، وهر کجا لشکر وسلطان باشد ومردمان خراج گزار باشند، واجب نیاید که چو ستوران باشند، ونیز هر کجا غم باشد شادی نیز باشد، از بهر آنك شادی از یافتن چیزی آید کز نا یافتن او غم آید. وچو کسی باشد اگر پسرش بمیرد ومالش ببرند [60a] اندوهگن نشود، واگر نیز پسری آید یا مالی دهندش شادمانه نباشد پس خود بایستی که مردمان تبّت نه غم دانستندی ونه شادی، واین نه سخن حکماست بل هذیان است.

XVI.

<اندر نطق وکلام وقول>

بیت ۲۹ میان نطق ومیان کلام وقول چه فرق

که پارسی یکی ومعنی اندرو بسیار ؟

(۱۸۵) نطق مر نفس ناطقه‌را صفتی جوهری است، وآن مفهوم است ومعقول، نه محسوس است ونه مشار. وقول از نطق اثر است وبرو دلیل است، چنانك چو ما کودكِ خُرد بینیم شیر خواره، گوییم که مر اورا نطق

6 خردمندان اند : خرمندان اند A ‖ 10 یا : با A ‖ 19 بینیم : بینم A ‖ گوییم : کویم A

است بی آنك ازو قولی شنوده باشیم البتّه، وچون گوساله بینیم گوییم که مرین‌را نطق نیست، هر چند که هر دو حیوان اند ونه این سخن گفته باشد ونه آن. وعاقل مر آنکس‌را راست گوی دارد که گوید مرین کودك خُردرا نطق است، وکسی‹را› که گوید گوساله‌را نطق است دروغ زن شمارد. واگر کسی مر کودکی خُردرا گوید «این‌را قول است» یا «کلام است» خطا گفته باشد. وشرح قول ‹و› کلام خود بگوییم.

(۱۸۶) پس نطق نه تازی است ونه پارسی ونه هندی ونه هیچ لغتی، بل قوّتی است از قوّت‌هاء نفس انسانی که مردم بدان قوّت معنئی‌را ـ که اندر ضمیر او باشد ـ بآواز وحروف وقول بدیگری بتواند رسانیدن. پس مر آن قوّت‌را ـ کاین فعل از او آید ـ نطق گفتند حکماء دین ‹و› فلسفه.

(۱۸۷) وامّا قول سخنی باشد کوتاه ومعنی دار، بل مر قول‌را بر چند روی عبارت کنند: یکی آنك مر لفظی‌را که کسی بگوید قول او گویند، چنانك بمثل حاجب گوید «وزیررا بخوانید که این قول امیرست» یعنی که امیر چنین گفت که من گفتم؛ وبدیگر روی مر قول‌را بر اعتقاد نیز حمل کنند، چنانك گویند قول ابی حنیفه آنست که هر که رگ بگشاید مسحش بشکنند، وقول شافعی بخلاف این است؛ وسه‌دیگر مر میل ورغبت کسی‌را بچیزی [60b] قول او گویند نیز، چنانك گویند: فلان یقول بالنساء وفلان یقول بالصّبیان وجز آن؛ وچهارم هر که سخنی بگوید کآن‌را معنئی

1 بینیم گوییم که : بینم کویم کو A ‖ 6 بگوییم : بکویم A ‖ 12 گویند : کوید A ‖ 14–15 نیز حمل : نسر حمال A ‖ 16 مسحش : مسحن A ‖ 17 چنانك گویند : چنانك کوید A ‖ 18 بالصبیان : + با البنیا وفلان یقول بالصبنا A مکررست ‖ سخنی : سخن A

باشد راست یا دروغ ، آن قولی باشد ازو ، بهر زبانی که باشد .

(۱۸۸) واما کلام مجموع قولها باشد که معنی جز بدان قولها وبترتیب آن گزارده نشود چنانك بمثل کسی گوید « امروز بدرگاه امیر شدم وبار خواستم واندیشیدم که اگر بار نخواسته پیش امیر شوم صواب نباشد ومرا خوار کند ، وچو بار خواستم امیر چو دانست که من ادب نگاه داشتم ، مرا پیش خواند ولطف کرد وحاجت من روا فرمود کردن . » این‌را کلام گویند که قولهاء بآواز گفته بترتیب اندرو مجموع باشد ، وهر قولی‌را از آن معنئی باشد وبمجموع آن معانی جز آن معنی حاصل نیاید.

(۱۸۹) پس نخست نطق است وآن مر نفس‌را جوهری است اندر حدّ قوّت ، وچو بفعل آید ــ اعنی چو مردم تمام شود وچیزی خواهد گفتن ــ نخست ازو خلق باشد وآن ترتیب سخن باشد ازو بتدبیر اندر نفس ، سپس از آنك مر آن‌را بآواز بیرون آرد ، چنانك خدای تعالی حکایت کرد از سلیمان النّبی ــ علیه السّلام ــ که بر سبیل شکر از خداء تعالی مردمان‌را گفت « ای مردمان مارا منطق پرندگان بیاموختند » بدین آیت : قوله « یا أیّها النّاس عُلِّمنا منطق الطّیر . » .

(۱۹۰) اندرین قول پیداست که منطق ونطق بآواز نیست ، وقول وکلام بآوازست ، چنانك خداء تعالی گفت بحکایت که مر عیسی‌را گفتم « تو کلام گفتی با مردمان اندر گهواره ، » قوله : « تکلّم النّاس فی المهد وکهلًا ، » یعنی

2 وبترتیب : وترتیب A رجوع بسطر ۷ شود ‖ 5 امیر ... نگاه داشتم : امیر دانست که من چو ادب نگاه داشتم A ‖ 10 شود : شوند A ‖ 11 سپس : سبش A ‖ 14 آیت : + اید (آیه) A مکرر ‖ 16 بآواز نیست : باد نه از آنست A ‖ 18 گفتی : کوی A ‖ سورة ٥ (المائدة) آیة ۱۰۹ ‖ وکهلا : وکلا A

بآواز سخن گفتی؛ وچو سلیمان گفت « مارا منطق <پرندگان> بیاموختند » یعنی دانیم، وآن ناگفته است؛ پس نطقْ سخنِ دانسته باشد وناگفته، وکلام منطقِ گفته باشد، وقول جزوهاءِ کلام باشد که هر یکیرا معنئی باشد، وجملگی آن جمع شود بر گزاردن یك معنی کآن جز بدان قولها گزارده نشود.

XVII.

<اندر ازل ودیمومت وخلود وابد>

بیت ٣٠ ازل همیشه ودیمومت وخلود وابـد
میان هر یك چون فرق کرد زیرك سار؟

(١٩١) [61a] بنزدیك فیلسوف ازلی حدّیست. وگویند ازلی آنست که وجود اورا علّت نیست بلك موجودست بی علّتی، وبر ضدّ این صفت مُحدَث است ومحدَث آنست که مر وجود اورا علّت است. وگویند چو محدَث حاضر است ــ وآن این عالمِ ملوّنِ متحرّكِ متجزّی است، ولونها وحرکتها وجزوهاءِ او بر حَدَث او گواست ــ پس لازم آید که صانع وموجِد این ازلی است، وبودش اورا علّت نیست، ومر اورا نه لون است ونه حرکت ونه اجزا البتّه. وگفتند که اگر پیش از محدَث موجودی نباشد کو علّت محدث باشد،

---

1 سخن گفتی : سخن کوی A ‖ سلیمان گفت : منطق کفت A ‖ 4 جملگی : جمله که A ‖ 7 ازل . . . : در رسالهٔ مختصر کتاب حاضر (R) این بیت تشریح شده (دیوان ناصر خسرو ص ٥٧٩) ‖ 9 حدیست R : خدایست A ‖ 9—10 وگویند . . . موجودست R : — A ‖ 10 وبر ضد R : وبر صد A ‖ این صفت A : آن صفت R ‖ 10—11 محدث است ومحدث آنست : محدث است R محدث انست A ‖ 11 محدث . . . حاضر است A : — R ‖ 12 متحرك متجزی است A : متحرك متحرکست R ‖ 13 پس A : — R ‖ موجد A : موجود R ‖ 14 لون است R : کونست A ‖ 15 کو A : که او R

ومر وجود اورا هیچ علّت نباشد، محدَث حاضر نشود، وچو محدَث حاضرست لازم آید صانعی ازلی که بقاءِ اورا نه اوّل است ونه آخر. وگفتند مر این نامهارا از دیمومت وخلود وابد وازل همه یك معنی است. این سخن فلاسفه است اندرین معنی که سؤال از آنست.

(۱۹۲) وامّا جواب اهل تأیید مر این سؤالات‌را آنست که گفتند: میان ازل وازلیّت وازلی فرق است، چنانك بمثل کسی گوید آهن وآهنی وآهنین، یا گوید خاك وخاکی وخاکین، وهر کسی داند که آهنی اندر آهن است وآهنی میانجیست میان آهن وآهنین، چنانك فعل میانجیست میان فاعل ومفعول، ومفعولیِ مفعول بدان فعل است کز فاعل بدو رسد. پس همچنین ازلی بدان ازلیّت ازلی است کز ازل بدو رسیده است. وازلی مر عقل‌را گفتند که با ازلیّتْ ازلی است، واوّل موجوداتْ اوست، وعلّت او بدو متّحد است، وعلّت بقاءِ جوهرْ عقل است. ودهر ـ کآن بقاءِ اوست ـ اندر افق اوست. وگفتند که دهر با عقل مع است یعنی با او برابرست، وچنانك اگر نه باقی نه بقا، اگر نه عقل نه دهر؛ واگر نیز نه نفس نه حرکت، واگر نه حرکت نه زمان.

1 ومر وجود اورا R : موجود اورا A ‖ حاضر نشود A : حاضر شود R ‖ 2 لازم آید R : لازم است A ‖ صانعی A : صانع R ‖ ونه A : نه R ‖ 3 نامهارا A : نامها R ‖ ازل A : ارس R ‖ فلاسفه A : فلا ۳ ـه R ‖ 4 از آنست A : او آنست R ‖ 6 فرق R : فرقی A ‖ وآهنی R : ـ A، آهنی بیاء مصدری مقصودست (مینوی) ‖ وآهنین R : وواهنینی A ‖ 7 خاکی : بیاء مصدری مقصودست (مینوی) ‖ 8 آهنی (مینوی) : آهن AR ‖ آهنین A : آهنی R ‖ 9 ومفعول R : ـ A ‖ بدان A : برآن R ‖ کز A : کی از R ‖ 10 کز A : کی از R ‖ عقل‌را A : عقلارا R ‖ 12 کآن A : که آن R ‖ بقاء اوست R : بقای عقل اوست A ‖ 13 مع A : معا R ‖ 13—14 اگر نه باقی نه بقا...زمان : چنین است در AR بدون فعل ‖ 14 واگر نیز... نه حرکت A : ـ R ‖ اگر نه حرکت نه زمان : رجوع بتعلیقات دیوان ناصر خسرو ص ۶۹۳—۶۹۴ شود.

(١٩٣) وازل مر مُبدع حقّ‌را گفتند که ازلیّت بابداع ازو پدید آمد وازلی بدان ازلیّت ازلی باشد. وچنانك فعل‌را بذات خویش قیام نیست، بل پیش از آنك بمفعول رسد اندر فاعل باشد ــ بی هیچ فرقی که میان او ومیان فاعل باشد، ــ وسپس از آنك از فاعل پدید آید اندر مفعول باشد ــ بی آنك از فاعل هیچ نقصانی شود ببیرون آمدن آن فعل اِزو ــ بل [62b] آن فعل از فاعل اثری باشد که مفعول بدان مفعول شود وقرار او اندر مفعول باشد؛ پس ازلیّت کآن ابداع بوَد از مُبدِع حقّ ــ کأزلی است ــ اثری بود که چون اثر پدید آمد ازلی بدو ازلی شد. واو اندر ازلی قرار گرفت بی آنك او جزوی بوَد از ازل بل اثری بوَد ازو سبحانه، همچنانك کتاب از کاتب اثری باشد که کتابت بدان اثر کتاب شود.

(١٩٤) ودیمومت آنست که دایمی چیز دایم بدوست، واین لفظ از دَوْم ودوام همچو ازلی است از ازل، ولیکن دیمومت از ازلیّت بمرتبت

1 حق‌را A : حق مرا R ‖ 3 فرقی R : قوتی A ‖ 4 بدید آید A : پدید آمد R ‖ بی آنك R : انك A ‖ 5 ببیرون آمدن R : بیرون آمدن A ‖ آن فعل ازو A : فعل او R ‖ 5—6 بل آن فعل ... مفعول باشد A : بدان فعل از فاعل اثری یابد که مفعول بدان مشغول شود وقرار او اندر مشغولی باشد R ‖ 7 پس A : بسبب R ‖ کآن R : که آن A ‖ کأزلیست A : که ازلیست R ‖ 8 پدید آمد R : بدید اید A ‖ بدو ازلی شد R : بدو شد A ‖ اندر ازلی : اندر ازل R اندر ازلی بی A، تکرار « بی » بعد ‖ 9 بل A : بلك R ‖ همچنانك R : همچنان A ‖ 9—10 کتاب ... کتاب شود A : کتاب از کتاب اثریست کی کتاب بران اثر کتاب شود R، کتابت از کتّاب ... شود (مینوی) ‖ 11 دیمومت A : دیموميت R، کذا فی الاصل فی جمیع المواضع، وهو خطأ والصواب دیمومة کما فی امهات اللغة (مینوی) ‖ 11—12 از دوم ودوام A : از دوام R ‖ 12 همچو A : همچون R ‖ دیمومت : دیموميت AR ‖ بمرتبت A : بمرتبه R

افزونترست، ودیمومت بمعنی دهرست، اعنی زندگی زنده دارندهٔ ذات خویش، چنانك زمان زندگی چیزیست که زندگی او از دیگریست. پس دیمومت از تصریف لغت عرب چنان آمد که گوییم: دامَ یَدومُ دَواماً ودیمومةً ودیمومت از دَوم همچو صیرورت است از صَیْر. بر اهل لغت این پوشیده نیست.

(١٩٥) ودیمومت میان اهل حکمت الٓهی دوام علّت است وخلودْ درنگ چیزی است اندر جائی همیشه، واین لفظ بدان چیز قایم شود که درنگ مر اورا باشد چنانك مر آن درنگ کننده‌را خالد گویند، چنانك خداء تعالی گفت اندر صفت کسی که او مؤمنی‌را بقصد بکُشد که اندر آتش جاوید بماند، بدین آیت: قوله «ومن یقتل مؤمناً متعمّدًا فجزاؤه جهنّم خالدًا فیها وغضب الله علیه.» ومؤمنان‌را گفت بکارهاء نیك اندر بهشت جاوید باشید، بدین آیت: قوله «خالدین فیها أبدًا رضی الله عنهم ورضوا عنه» ودیگر جای گفت: مکافات دشمنان خدای آتش است که مر ایشان‌را اندرو سرای جاویدی است مکافات آنچ بنشانهاء ما منکر شدند، بدین آیت: قوله «ذلك

1 ذات A : — R ‖ 2 چیزیست A : حیوتست R حیاتست (مینوی) ‖ 3 آمد که R : الدکی A ‖ گوییم A : گفتیم R ‖ دواما R : داما A ‖ ودیمومت : ودیمومیت R، — A ‖ 4 همچو صیرورت است از صیر : همجو خیر فرقست از خیر A همچون حیز وزیتست از حیز R ‖ این پوشیده نیست A : آن پوشیده نماند R ‖ 5 ودیمومت A : ودیمومیت R ‖ علت است A : عقل است R ‖ 6 جائی R : جای A ‖ 7 چنانك... خالد گویند A : — R ‖ 8 تعالی R : — A ‖ او A : — R ‖ بکشد که A : بکشد R ‖ 8–9 جاوید بماند R : حابرید بماند A ‖ 9 قوله A : + تعالی R ‖ متعمدا : متمعمدا A ‖ 9–10 سورة ٤ (النساء) آیة ٩٥ ‖ 10 وغضب الله علیه A : — R ‖ بکارهاء R : کارهاء A ‖ 11 آیت A : + قرآن R ‖ سورة ٥ (المائدة) آیة ١١٩ ‖ 12 خدای A : — R ‖ 13 مکافات آنچ A : بانچ R ‖ شدند A : شوند R ‖ بدین آیت : بدین آید A، — R

جزاء اعداء اللّٰه النّار لهم فیها دار الخلد جزاءً بما کانوا بآیاتنا یجحدون.»

(۱۹٦) وأبد بقاء بی آخررا گویند، چنانك ازل بقاء بی اوّلرا گویند. وهرچ أزلی باشد، هم او أبدی باشد از بهر آنك أزلی آن باشد که متغیّر ومنتقل ومتبدّل نباشد، وآنچ متغیّر نباشد مر اورا فنا نباشد، از بهر آنك تغیّر از آثار فناست، وگرنه تغیّر نه فناست، وچو نه فناست بقا باشد [62a] وآنچ فنا نپذیرد أبدی باشد یعنی بقاش‌را آخر نباشد. وگفتند: جوهر انسانی أبدی است، یعنی اورا بقاء بی آخر خواهد بودن ولیکن وجود او بی اوّل نیست. وگروهی از ثقات اهل تأیید گفتند: جوهر نفس أزلی است، واگر أزلی نبودی أبدی نشدی. این است جواب از سؤالات ولله الحمد علی الکفایة. [63a]

XVIII.

< اندر خواصّ ماه >

بیت ۳۷-۳۹ کسوفِ شمس بجرم قمـر بـوَد بیقین

قمر چو علوی ونورانی، از چه گشت چو قار؟

چرا که نور فـرو نگـذرد ز شمس بماه

چو آبکینه که بیرون گذاشت نور از نار؟

---

1 الله: — A ‖ النار: للنار A ‖ فیها: — A ‖ سورهٔ ٤۱ (فصلت) آیهٔ ۲۸ ‖ 3 هم او ابدی باشد A: (...) باشد R ‖ 4 متبدل نباشد R: مبتدل نباسند A ‖ 5 فناست R: فنا A ‖ وچو نه فناست: وچه نه فناست R، — A ‖ 6 نپذیرد R: بنیدیرد A ‖ باشد یعنی بقاش‌را A: (باشد...) ش‌را R ‖ گفتند A: + که R ‖ 7 بی آخر A: آخر R ‖ 7–8 ولیکن... اول نیست A: (لکن...) ے ازل نیست R ‖ 9 این است... الکفایة: — R ‖ علی الکفایة: پس ازین جمله در A بیت سی ویکم قصیده آمده وبشرح آن در صفحات 62b-62a وپنج سطر از 63a پرداخته اند، وما این بخش‌را در صفحات ۷۳ — ۷٦ کتاب حاضر نقل کرده ایم

هـر آینه کـه مَـه از آبـگینه صافـی‌تر
چرا کـه غـوص شعاعش همی بوَد دشوار ؟

(۱۹۷) این سؤال چنانست که همی گوید : مقرّم چو آفتاب بگردِ جهان شود ، از آن باشد که جرم ماه میان زمین ومیان آفتاب همی حجاب کند ، ولیکن همی پرسد که چرا جرم ماهرا همی سیاه بینیم بدان وقت ، واو جوهری عالی و نورانی است ؟ وچرا روشنی آفتاب از جرم ماه همی فرو نگذرد ، چنانك از آبگینه همی فرو گذرد بر وجه شك همی گوید اندر آن که جوهر ماه از آبگینه صافی‌ترست ، وچرا از آبگینه که بدان صفوت نیست نور آفتاب همی فرو گذرد واز جرم ماه کزو صافی‌ترست همی فرو نگذرد ؟ سؤال این است .

(۱۹۸) جواب طبیعی مرین سؤال‌را آنست که گفتند ـ اعنی فلاسفه ـ که جرم ماه < چو > جوهر زمین است . ودلیل بر درستی این دعوی آن آوردند که گفتند اجرامِ افلاك وکواکب صفوتهاءِ طبایع است که چو طبیعت کلّی بآغازِ بودش مر هیولی نخستین‌را بجنبانید ، هرچ لطافت ازو بالا گرفت ، تا این کثافت اندر میان آن لطافت بماند ، چنانك شرح این پیش ازین گفته ایم اندرین کتاب .

(۱۹۹) وگفتند که ماه نزدیکتر جرمی است از اجرام عالی بزمین ، از بهر آنك جوهر او کثیف بود وگرانی داشت ، بزیر < دیگر اجرام > از آن

3–4 بکرد جهان : بکیرد وجهان A ‖ 4 زمین : ماه A ‖ 7 بر وجه شكّ (؟) : بر ج شکست A ‖ 15—16 شرح این ... کتاب : رجوع بفصل X < اندر طبیعت کلّی > شود ‖ 17 بزمین : بزمینی A ‖ 18 گرانی : کران A ‖ بزیر : بذیر A

شد که اندرو گرانی وسختی وتاریکی است. ودلیل دیگر برآنکه جوهر ماه خاکی است آن آوردند که گفتند که از پنج قسم جسم گران یکی جسم فلك است، ودیگر کرهٔ اثیر، وسه‌دیگر هوا، وچهارم آب، وپنجم خاك. هیچ قسمی جز خاك نیست که روشنی آفتاب ازو نگذرد [63b] چنین که همی بینیم که روشنی آفتاب از چهار فلك واز اثیر واز هوا وآب همی فرو گذرد تا بزمین رسد. ازین اجرام چیزی نور اورا همی باز ندارد.

(۲۰۰) وگفتند: چو همی بینیم که جرم ماه نیز نور آفتاب‌را همی راه ندهد کزو بگذرد، بل مر اورا بعکس همی باز گرداند، دانستیم که جوهر ماه جوهری خاکی است وسخت است وگران است وتاریك است چو اضافت آن بدیگر اجرام باشد کزو برتر اند. آنگاه گفتند: چو عکس نور از جرم ماه بزمین افتاد، دانستیم که اندر جوف جرم ماه نشد آن نور، چنانك چو نور آفتاب اندر جوف زمین نشد، روی زمین روشن نشد، وعکس نور ازو باز گشت تا اجسام روشن شد.

(۲۰۱) وگفتند: اگر جوهر ماه چنان شدی که نور آفتاب ازو فرو گذشتی، نور آفتاب ازو بزمین همچنان رسیدی که خود نور آفتاب است گرم <وخشك>، چنانك چو از آبگینه فرو گذرد نیز گرم وخشك باشد، چنانك خود هست. واگر چنین بودی اندر آفریدن جوهر ماه فایده نبودی؛ وحکمت اندر آنکه جوهر ماه شفّاف نیست چون بلور، وآبگینه بر مثال

1 که : + هست A ‖ گرانی : گران A ‖ 6 تا : + وتا A ‖ 8 دانستیم که : دانستم که گفتند A ‖ 10 برتر اند : برتر امد A ‖ 13 روشن شد : روشن نشد A ‖ 18 وحکمت : وحکماء A

آیینه‌ئی روشن است کز آهن باشد که نوررا ببدن برد وباز دهد، آنست که تا بدین حکمت آن روشنایی که گرم وخشك است نوری شده است سرد ونر، بخلاف آنك اندر قرص آفتاب است، تا نور ماه مر چیزهاء پختنی‌را از دانه‌ها ومیوه‌ها بمنزلت آب گشتست که مرین پختنیهارا غرقه کردست. ونور آفتاب بمنزلت آتش گشتست تا این چیزهاء خام که مزه‌ها ورنگها وبویهاء گوناگون اندر آن همی بدین حکمت آید که میان این آب سرد وتر ــ که نور ماه است ــ ومیان این آتش گرم وخشك ــ که نور آفتاب است ــ همی پخته شوند، واین معنی‌ها از <مزه> ورنگ وبوی وجز آن اندر آن حاصل آید.

(۲۰۲) واگر جوهر ماه شفّاف بودی ونور ازو بگذشتی، چو نور آفتاب سرد وتر نشدی، وچیزهاء خام بنور آفتاب همه بسوختی، وهیچ چیزی نرم نشدی، ومزه ورنگ وبوی نیافتی بر مثال چیزی خام که آنرا بر آتش افکنند تا بسوزد، واکنون چیزهاء موالیدی از نبات وحیوان اندرین آب [64a] واین آتش ــ <که> باز <شرح> کردیم ــ پخته همی شود بر مثال چیزی خام که آنرا اندر آب بآتش بپزند تا غذای مردم شود.

(۲۰۳) وگفتند که ما بدان ایّام که ماه دو شبه وسه شبه باشد، همی بینیم که جوهر ماه نورانی نیست بدانچ آن مقدار که از روی او روشنی

1 ببدن برد : ببدن یزد A ‖ 4 پختنی‌را : محتنی‌را A ‖ از دانه‌ها ومیوه‌ها : زدانهاء ومیرهاء A ‖ گشتست : کستست A ‖ پختنیهارا : بختیهارا A ‖ 5 چیزهاء : جیزاهاء A ‖ 11 وچیزهاء : ووجیزهاء A ‖ 15 بپزند : ببرند A ‖ شود : شوند ‖ 16 ما : مارا A ‖ دو شبه وسه شبه : دوشنبه وسه‌شنبه A ‖ 17 از روی : زروی A

آفتاب‌را پذیرفته باشد روشن شده باشد، وباقی ازو سیاه مانده باشد، بدانچ نوز اندر نشود. پس هر که گوید جوهر ماه علوی است، راست گفته باشد، ولکن هر که گوید جوهر ماه نورانی است، مشاهدت مر اورا دروغ‌زن کند.

(۲۰٤) وسخن منطقی اندرین معنی آنست که گوییم: هرچ مر معنئی‌را از معانی پذیرا باشد، آن معنی مر اورا نباشد، وچو ماه نور پذیرست، واجب آید که مر اورا نور نیست. وگوییم که نه هرچ جوهر او عالی است نورانی است کآسمانها جواهر عالی است ونه نورانی است ونه نیز نور پذیرست، چنین که همی بینیم که بروز وهم بشب جوهر فلك تاريك است، ونور زحل از هفتم آسمان ونور عیّوق از فلك البروج همی بزمین رسد.

(۲۰٥) واگر آسمانها نورانی بودندی نیز هیچ ستاره پیدا نبودی بر وی، بل شب وروز یکسان بودی، وهمهٔ جانبهاء زمین همیشه روشن بودی از بهر آنك اندر میان فلك است استاده. روشنایی بدو از آفتاب همی رسد واز ماه، وروشنایی ماه ودیگر کواکب همه از آفتاب است، ونورهاء <آنها> عاریتی <است> نه جوهری و<از> بیرون روشنند، که نور از قرص آفتاب بهمهٔ اطراف او گسترده، که نورهاء ستارگان مارا همی گویند که چشمهٔ روشنایی بجملگی قرص آفتاب است.

(۲۰٦) وچو ظاهر است کز اجرام عالی بیشتر آنست که مر اورا هیچ نور نیست وآن کلّیّات افلاك است. وکسی‌را همی نیاید که سؤال کند

1 روشن : زروشن A ‖ 2 گفته باشد : + ولکن هر که کوید جوهری ما علوی است راست کفته A مکرر ‖ 4 معنئی‌را : معنی‌را A ‖ 7 جواهر : جواهری A ‖ 13 آفتاب است : آفتاب بست A ‖ 16 روشنند : روشند A ‖ 18 نور نیست : + وچو ظاهرست کز اجرام عالی بیشتر انست که مر اورا هیچ نور نیست A مکرر

که چرا افلاك تاريك است بجواهر خويش؟ وچرا نور همی از افلاك فرو گذرد، مر اورا همی روشن نکند؟ نیز نباید کسی‌را که سؤال کند که چرا جرم ماه تاريك است، ونور آفتاب همی ازو چون فرو نگذرد؟

(۲۰۷) جواب [64b] این سؤال آن آید که گویندش: از بهر آنك صانعِ عالم جوهر ماه‌را چنین آفریدست که نور ازو فرو نگذرد، بل او نوررا بعکس باز گرداند. هم جواب آنکس که گوید «چرا آسمانها نورانی نیست، با آنك عالیات است، وچو همی نوررا نپذیرد، نورها از آن فرو گذرد؟» آن باشد که گویندش از بهر آنك آفرینشِ جوهرِ افلاك است که برین صفت است که گوییم: واجب است دانستن که اجسامِ افلاكِ گردنده جسمهاست بهم فراز آمده، واستوار است، وپراگنده شونده نیست چو جوهر هوا، تا همی گردد وکواکب‌را همی گرداند زیر وزبرِ این مرکز تیره بر نهاد هموار. وآنچ او بگردد بگشتنی بدین هموارى وراستی، اگر جسمی استوار ومحکم وبا جزوهاء بیکدیگر پیوسته نباشد پراگنده شود، وهرچ بگشتن پراگنده نشود ــ بمثل چو دایره وچنبر دولاب یا چو قرابه‌ئی محکم ــ که مر اورا همی گردانند باجبار، استوار باشد ومحکم < و > سخت باشد، واندرو هیچ جسمی دیگررا راه نباید که باشد.

(۲۰۸) پس چو همی واجب آید که اجسامِ افلاك محکم وسخت است، تا چو همی بگردد پراگنده همی نشود؛ ما جسمی تصوّر نتوانیم کو محکم

4 گویندش : کویدش A ‖ 5—6 بل او نوررا : بل نور اورا A ‖ 7 نورها : ونورها A ‖ 14 بگشتن : بکشتنی A ‖ 15 همی گردانند باجبار استوار باشد : همی کرداند باجاره استواره باشد A ‖ 16 واندرو : واندر هوا و A ‖ دیگررا : را دیکر A

وسخت باشد، وبجنبانیدن وگشتن پراگنده نباشد، الّا آن جسمی زمینی باشد، از بهر آنك نه از جوهر آب ونه از جوهر هوا ونه از جوهر آتش ممکن نیست که چیزی یافته اند که او بجنبانیدن پراگنده نشود. وجز این چهار جوهر خود دگر چیزی نیست. وچو بضرورت همی لازم آید که جواهرِ افلاك سخت است، پس زمینی است، وچو زمینی <است> لازم آید که گرانست؛ واگر گران نبودی نگشتی، بل میل بمرکز کردی وفرو گرایستی.

(۲۰۹) وفلاسفه گفته اند که جوهرِ افلاك طبیعت پنجم است بحکم حرکت او که بخلافِ حرکتِ چهار طبیعت است. پس چه گوید کسی کو دعوی تفتیش کند از اسرار خلقت عالم، که جوهر فلك با گرانی وسختی خویش بر حواشی عالم چرا استاده است؟ وما درست کردیم بدلایل عقلی که افلاك سخت است، وچو سخت است گران است. کیست از ابناء زمان ما کاین سخن‌را ردّ تواند کردن؟ درین معنی بیش ازین نگوییم.

(۲۱۰) بل گوییم: گروهی از فلاسفه ــ که [65a] فلوطرخس ازیشانست ــ گفته اند که جوهر افلاك آن جوهریست چون یاقوت سپید محکم وشفّاف، همی گردد ونورها همی باز ندارد. ودیگران گفتند که جوهرِ افلاك سخت است ولکن گران نیست، وگشتن او بدین حرکت که مخالف حرکت اجرام فرودین است ــ گفتند ــ گواست بدانك او ازین جوهر نیست.

(۲۱۱) پس درست کردیم که اجسامِ عالیات همه نورانی نیست، بل

---

2 هوا : او A ‖ 5 پس زمینی است : پس زمین است A ‖ 6 نبودی : بودی A ‖ 9 کند : کنند A ‖ 13 فلوطرخس ازیشانست : فلوطرخش ازنشانست A ‖ 17 فرودین : فروردین A

اجسام بسه قسمت است: یك قسم ازو نورانی است نور دهنده همیشه؛ وآن جرم آفتاب است. ودیگر قسم ازو بی نورست ونور پذیرست، واین جرم ماه است، واجرام همهٔ کواکب. وسه دیگر قسم نه نورانی است ونه نور پذیرست، وآن افلاك است بکلّیّت خویش که شفّاف است، اعنی راه دهنده است مر نوررا بی آنك مر هیچ نوررا بپذیرد البتّه.

(۲۱۲) وآنچ از آفرینش بر نهادی باشد، کسیرا از آن سؤال نیاید، چنانك کسیرا سؤال نیاید از جوهر آفتاب که چرا او نور دهنده است، وکسرا نیاید که سؤال کند که چرا جرم آب گران است وهوا سبك است؟ پس گوییم که رنگ جرم ماه آنست که ما مر اورا بوقت کسوف آفتاب وبوقت خسوف ماه همی بینیم، از بهر آنك بدین دو وقت ما مر اورا از نور خالی همی بینیم.

(۲۱۳) وآنکس کز ما پرسد که جرم ماه بوقت کسوف آفتاب <چرا> چنان سیاه است؟ گوییم: از بهر آنك رنگش چنانست. واگر گوید: چرا نور آفتاب ازو بر نگذرد واز آبگینه فرو گذرد؟ گوییم: از بهر آنك آبگینه شفّاف است وجرم ماه شفّاف نیست. واگر گوید: جرم ماه از آبگینه صافی‌ترست. گوییم: اگر بدین صفوت نیز فرو گذشتن نور همی خواهی، غلط همی گویی وناگذشتن نور آفتاب از جرم ماه وگذشتن نور آفتاب از آبگینه گواست بدانك قول تو که گفتی که جرم ماه از آبگینه صافی‌ترست،

2 نور پذیرست: نور مدیرست A ‖ 5 مر نوررا: مر نورا A ‖ 6 نیاید: ماید A ‖ 7 نیاید: نیابد A ‖ 8 نیاید: نیاىد A ‖ 9 که رنگ: که نك A ‖ خسوف: کسوف A ‖ 11 از نور: از تو A ‖ 15 گوید: گویند A ‖ 17 وناگذشتن: وماگذاشتن A

خطاست. جواب این سؤال این بود، ولکن ما شرح وبسطی که برین سؤال کردیم، فواید طلّاب حقایق العلوم <را> کردیم، تا بدانند که ما مرین علم <را> مطّلع ایم.

(٢١٤) وامّا جواب اهل تأیید مرین سؤال‌را [65b] آنست که گفتند: نور مَثَل است بر علم. ودلیل بر درستی این دعوی آن آوردند که گفتند مردم‌را — کز آفرینش عالم غرضِ آفریدگار اوست — دو بینایی است: یکی ظاهر — که آن بصر است — ودیگر باطن — که آن بصیرت است — وبصر او فعل خویش بدیدن مر چیزهاء محسوس‌را بیاری نور تواند کردن، وبصیرتش فعل خویش اندر دیدن چیزهاء معقول ومعنی‌هاء مستور بیاری علم تواند کردن. پس پدید آمد — گفتند — که علم مر بصیرت‌را هم بدان منزلت است که نور مر بصرراست، وچنانك مر آن نوررا — که بصر بدو بیند مر دیدنیهارا — چشمهٔی است وآن آفتاب است، واجب آید که مر نور بصیرت‌را — که آن علم است — نیز چشمهٔی باشد که آن چشمهٔ آفتاب ومه باشد. وچنانك بصیر بدلالت نور آفتاب زمین جهان‌را وراههاء این جهان‌را ببیند، واجب آید که <خداوند> بصیرت بنور آفتاب خویش مر آن جهان‌را ببیند وراههاء آن جهان‌را، وآنکس که آن جهان‌را بمردم نمود پیغامبرست علیه السّلام.

(٢١٥) پس پیغامبر خداء تعالی آفتابِ عالَمِ دین است، وعلم او نور بصایر است، ونور بصایر اندر کتاب خدای است، که آن از آفتابِ علمِ

3 تا: وتا A ‖ 6 بینایی: بیناه A ‖ 10 منزلت است: منزلست A ‖ 11 مر دیدنیهارا: مرا بدیها A ‖ 13 مه: مهها A ‖ 16 وآنکس که آن جهان‌را: وآنکس که این جهان‌را A ‖ بمردم: بیردم A

نورست، چنانك گفت: قوله «قد جاءكم بصائر من ربّكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما انا عليكم بحفيظ.» گفت: آمد بشما بينايي‌هائى از خداى شما. پس هر كه خويشتن‌را بينا كند، فايدهٔ آن مر اورا باشد وهر كه نابينايي گزيند، زيان برو باشد، ومن بر شما نگهبان نيستم. گفتند: چو رسول آفتابِ بصيرتهاءِ خلق است، مرين آفتاب‌را ماهى همى لازم است بگواهى آفرينش دنيا ــ كه دين بر مثال دنياست ــ وماهِ عالَمِ دين، وصىّ رسول است كه خداوند تأويل كتاب وشريعت است.

(٢١٦) وگفتند: ماه از آفتاب بمنزلت وصىّ است از مردم، از بهر آنك مرد مال خويش بوصىّ خويش دهد تا چون آن مرد ازين عالم بيرون شود، وصىّ اش آن مال كزو پذيرفته باشد بدان كسها دهد كز پس او <تهى دست> نمانند. وهمين است حال آفتاب با ماه [66a] وبا خلق، كه آفتاب همى نور خويش ماه‌را دهد، وخود همى بمغرب فرو شود، بر مثال آن مرد كه بميرد، وماه آن نوررا كز آفتاب پذيرفته باشد بمردمان ــ كز پس فرو شدنِ آفتاب بتاريكى مانده باشند ــ برساند.

(٢١٧) پس درست شد بدين شرحِ منطقى بگواهىِ آفرينش، كه وصىّ رسول اندر عالَم دين بمنزلت ماه است از آفتاب بر عالم دنيا ودين، وچنانك چو نور آفتاب ــ كه آن گرم وخشك است ــ بماه رسد، ماه مر آن‌را سرد وتر گرداند، تا چيزهاءِ خام وبى مژه وبى رنگ وبوى از نبات وحيوان ــ

1-2 سورة ٦ (الانعام) آية ١٠٤ ‖ 2 بينايي‌هائى : بينايهاى A ‖ 4 نابينايي : نابيناى A ‖ 6 وصى : وحى وصى A ‖ 9 مرد مال : مردمان A ‖ آن مرد : از مردم A ‖ 11 نمانند : نماند A ‖ 14 مانده باشند : مانده باشد A ‖ 18 مژه : مزه A

که آن غذاء اجساد مردم است ــ بدان پخته شود ومزه ورنگ وبوی گیرد، که مردمان مر آنرا بتوانند خوردن، ومر ایشان‌را بگوارد. وهمچنین چو ظاهر کتاب از رسول بوصیّ رسد ــ وآن همه مثال ورمز باشد ــ ووصیّ ــ که او ماه عالم < دین > است ــ مر آنرا از آن حال فعل بگرداند، وبنَم معنی مر آن مثال خشك‌را نم دهد وتر کندش وبپیراید وچنان کندش که چو خردمندان مر آنرا بشنوند بتوانند پذیرفتن، واز آن اندر شبهت نیفتند. وهمچنان کز میوه‌هاء خام بی مزه که آن میان گرمی وخشکی نور آفتاب ومیان سردی وتری نور ماه پخته نشده باشد، ورنگ وبوی ومزه نگرفته باشد، مردمانرا بیماری جسمانی تولّد کند، از مَثَلها ورمزهاء تفصیل ــ که اندر کتاب وشریعت است ــ وآن بر مثال میوه‌هاء خام وبی مزه است، شنوندگانِ آنرا بیماری نفسانی پدید آید، وچو مر آن سخنانِ خام‌را وصیّ رسول ــ که ماهِ عالمِ دین است ــ مزهٔ معنی ورنگ تأویل وبوی بیان بدهد، مر خردمندانرا بگوارد.

(۲۱۸) وچو آفتاب <در> کسوف افتد، مردمان آفتاب‌را سیاه بینند، وآن از آن باشد که ماه بجرم آفتاب پیوسته باشد ونور آفتاب بمردمان نرسد، وهمچنین چو وصیّ پیش رسول پیوسته بباشد، معنی تنزیل ــ که آن نورِ آفتابِ دین است ــ بامّت نرسد وایشان مر آفتاب دین‌را بی نور بینند، چو معنی آن نیابند. وچنانك ماه بی نور آفتاب [66b] نورانی نیست، نفس وصیّ

1 آن : از A ‖ 2 خوردن : خواردن A ‖ بگوارد : بگذارد A ‖ 4–5 وبنم معنی : وبینیم معنی A ‖ 5 تر : نز A ‖ وبپیراید : ونیراند A ‖ 6 بشنوند : بشوند A ‖ 7 مزه : مزه A ‖ 9 تفصیل : تفصل A ‖ 11 پدید آید : بد نداند A ‖ 15 بجرم : بحرم A

نیز بی مَثَل تنزیل رسول معنی گزار نیست، وهمچنانك تا جرم ماه از آفتاب جدا نشود وآفتاب نور خویش بدو ندهد، مردمان نور آفتاب‌را نتوانند دیدن، تا رسول وصیّ‌را نصب نکند ونصیب از تأیید از بهر تأویل کتاب بدو ندهد، امّت مر علم رسول‌را روشن وبا معنی نبینند؛ وآبگینه ـ که نور آفتاب ازو فرو گذرد همچنانك خود هست ـ مَثَل است بر آنکس که علم تنزیل‌را همچنانك بود بشنود وهمچنانك بشنود بگفت بی آنك بمعنی مر اورا از آنچ بر آن بود بگردانید.

(۲۱۹) وماه مَثَل است بر وصیّ کو مر علم تنزیل‌را بشنود ونگذاشت که همچنانك بود ازو گذشتن ـ چنانك < نور > از آبگینه بگذشت ـ بل مر اورا از آن مَثَل بگردانید ومعنی آن‌را پدید آورد، وآبگینه ـ که جوهر سفلی بود ومصنوع مردم بود ـ روشنایی آفتاب‌را نتوانست از حال او گردانیدن، ماه توانست روشنایی آفتاب‌را از آنچ بر آن بود گردانیدن، که ماه بجوهریّت بآفتاب نزدیك بود، ومبدَع الهی بود نه مصنوع انسانی، ومر آبگینه‌را بدانچ چو پیش آفتاب بداشتندی، سیاه ننمودی ونور ازو بگذشت، شَرَفی نیفزود، بل این از ناقصی آبگینه بود که نور ازو بگذشت، چنانك از هوا گذشته بود، وشرف مر جرم ماه‌را بود که نور آفتاب‌را بتوانست پذیرفتن.

(۲۲۰) پس درست کردیم که صفوت مر جرم ماه‌را بوَد نه مر آبگینه‌را،

1 نیز : نیستز A ‖ معنی گزار : معنی کدار A ‖ 2 نتوانند : نتواند A ‖ 6 بی آنك : + بی آنك A ‖ 8 تنزیل : منزیل A ‖ 12 روشنایی : وروشناه A ‖ گردانیدن : و کردانیدن A ‖ 15 شرفی نیفزود : شرفی بیفزود A ‖ 17 پذیرفتن : بذیرفتی A ‖ 18 درست : درستی A

وآبگینه از خساستِ جوهرِ خویش مر نور آفتاب‌را نتوانست پذیرفتن، نه از صفوت، وجرم ماه از جلالتِ خویش مر نور آفتاب‌را پذیرفت نه از خساست. پس گفتند ـ اهل تأیید علیهم السّلام ـ که آبگینه ـ کو مصنوعِ انسانی است ـ مَثَل است بر امامی کورا مردمان بپای کردند باختیار خویش سپس از رسول، وماه که بجوهر مبدَعیست الٓهی، وجوهرِ آفتابست، مَثَل است بر وصیّ کو جوهر رسول الله است وبفرمان خداء تعالی بپای کرده شد بجای رسول از بهر تأویل کتاب‌را، واین بیان تأیید است. فاعتبروا یا اولی الابصار.

XIX.

< اندر نیازمندی مردم بپرورش >

بیت ٤٠ـ٤٢ قوی‌ترست بهر حال مردم از حیوان
بحیله بیش وبهـر دانشی شعبده وار
چـرا تعهّد بـایدش ودایه وتـدبیر
بخوابَنَدْش وبدارَدْش بر بر وبکنار؟
سباع ومرغ ودده زو بسی ضعیف‌ترند
بکسب خویش بکوشد بخورد وبخفتار.

(۲۲۱) این سؤال جز اندر دعوت هادی نیست، ومرورا نیز کسی جز اهل تأیید جواب نداده است. وفلاسفه‌را ـ که ایشان فرود اهل تأیید اند ـ اندرین معنی سخن نشنوده‌ام، وهرگز < کس > از مدّعیان اندر عالَم دین

1 و 2 خساست : حساست A ‖ 3 علیهم السلام : علیه السلام A ‖ 4 بپای : بیاری A ‖ 5 بجوهر مبدعیست : بجوهری مبدعست A ‖ 6 کو : کر A ‖ 7 بیان : بیانی A ‖ سورة ٥٩ (الحشر) آیة ۲ ‖ 16 و 17 جز : خر A ‖ 17 فرود : فزود A ‖ 18 نشنوده‌ام (؟) : بشنوده‌ام A

مرین سؤال‌را جواب نتواند دادن، چه اندر شارستان دین از راه دیوار اندر آمده است، بر مثال سگی که چو بدرِ شارستان اندر نگذارندش، بدیوار اندر آید، وز اهل شارستان نباشد، وما بجود خداوند زمان خویش گوییم: بچهٔ ستوررا بپرورش حاجت نیست، وبر گرفتن ونهادن نبایدشان، بل در وقت کز مادر جدا شوند بر پای خیزند، وپستان مادررا بجویند وبگیرند وبمَکَند، ونیز هرچ از زمین بروید غذاءِ ایشان است. وجانور هست که مر اورا خود شیر نیست البتّه همان ساعت که بزاید گیا خورَد، وآن بچهٔ خرگوش است که مر اورا شیر نیست. وبچهٔ مرغ خانگی آن ساعت که از خایه بیرون آید دانه خورَد وبدود، وز پرندگان حذر کند، وبچهٔ مردم‌را بسیار تکلّف < باید > از بستن بندها واندر میان جامهاءِ نرم خوابَنیدن وبر جنبانیدن وپستان اندر دهان نهادن وشستن ونگاه داشتن از آفت‌ها وبپروردن تا هلاك نشود، این حال‌را بشرح حاجت نیست، از بهر آنك هر کسی‌را این ظاهر ومعلوم است از خاصّ وعامّ.

(۲۲۲) ولکن نیز ببایست دانستن مرین مردمان‌را که حال همهٔ مردم ــ که بکمال جسدی رسیده اند ــ هم این است، از بهر آنك طعامِ او نیز نبات است، ولکن آن نبات‌را کز زمین بر آید بسیار آلت‌هاءِ علمی وعمل‌هاءِ تدبیری باید، تا چنان شود که غذاءِ جسد اورا شاید، اعنی گندم‌را از کاه جدا باید کردن بآلت‌هاءِ کشاورزی وتدبیرهاءِ آن از گرفتن [67b] وپاك کردن

1 نتواند : نتوان A ‖ چه : و A ‖ 3 بجود : بحود A ‖ بچهٔ A : شاید «بچگان» ‖ 4 نبایدشان : منایدشان A ‖ 8 خایه : خانه A ‖ 9 پرندگان : مرندکان A ‖ مردم‌را : + کز A ‖ 10 بندها ... خوابنیدن : بندهاء اندر میان ... وخوابنیدن A ‖ 11 نهادن : ونهادن A ‖ وبپروردن : بپروردن A

وغربیل زدن وجز آن. آنگاه باز آن دانه‌را آرد باید کردن وز بهر آرد کردنِ دانه آسیا باید ساختن، کآن مصنوع است ساخته بعلمهاء بسیار وآلتهاءِ گوناگون، همه تدبیری وتقدیری، <علمی> وعملی از شناختن آهنهاءِ گوناگون وتراشیدن چوبهاءِ نوادر اندر آن، که آهنگری ودرودگری دو صناعت بزرگ است با آلت هاءِ بسیار. آنگاه آن آرد بباید بیختن بآلتی، وبیزندگان‌را نیز بعلمی ساخته اند، وآن بیخته‌را بباید برشتن اندر چیزهاءِ مصنوع بعلم از تاوه وتشت وجز آن، وبرشتن آن نیز بعلم وتدبیر باید کردن، وباز آن برشته بباید بیختن بآلت هاءِ علمی از تنور وتاوه وجز آن، تا گرمی آتش بدان برسد، وضرر آتش ازو دور باشد ونسوزد وزیانکار نشود، وپزنده مر آن نان‌را بعلم وتدبیر پزد، تا سره آید وخام یا سوخته نیاید که نگوارد مردرا.

(۲۲۳) پس تا نباتی کز زمین بر آید وچنان شود که غذاءِ مردم‌را شاید، اندرین میانه خرج ببسیاری آلت‌هاءِ تدبیری وعملی وعلمها وتدبیرها بباید کرد. واگر شرح آن غذاها که مردم سازد ــ از دیگ <پخت>ها وقلیه‌ها وبریانها وحلاوی ــ کرده آید، سخن دراز شود. واگر بشرح آنچ مردم‌را باید از بهر رفع کردن سرما وگرما ودیگر مادّتها که مر اوراست مشغول شویم،

1 آرد (دو بار): ارد A ‖ 3 عملی: علی A ‖ 4 دو: دوو A ‖ 5 آنگاه: + انکاه A ‖ بباید بیختن: بباید بختن A ‖ 6 بباید: ببایذ A ‖ 6و7 برشتن: سرشتن A ‖ 7 از تاوه (رجوع بسطر 8 شود): ار تاده A ‖ وتشت وجز آن: وشت بر جزان A ‖ 8 وباز آن: وباران A ‖ برشته: سرشته A ‖ بباید بیختن: بیامد بختن A ‖ تنور: نور A ‖ 9 دور باشد: دور باید A ‖ 9—10 ونسوزد وزیانکار نشود: وبسوزد ربانکار شود A ‖ 11 نگوارد: نگذارد A ‖ 12 کز زمین: کزمین A ‖ 13 وعملی: علمی A ‖ 14 غذاها: غذاهاء A ‖ 16 مادتها: مروتها A

از غرض خویش بتفسیر این سؤال باز مانیم.

(۲۲٤) ودیگر جانوران‌را بهرچ از زمین بر آید غذاست وبهیچ آلت تدبیری غذاء ایشان‌را حاجت نیست ومردم بشب تاریك راه نبینند، وستور راه بیند بشب. ومردم تا آشناوری نیاموزد اندر آب غرقه شود، وستوران هم از اوّل زایش آشناور باشند. پرورش که مردمِ ببلاغتِ جسمی رسیده‌را همی باید از بهر بقاءِ خویش اندر عالم، باضعافِ آن تکالیف است که مر پرورش اطفال‌را می باید.

(۲۲۵) واکنون ماند بر ما آنك ظاهر کنیم که چرا حال مردم چنین است وحال ستوران بخلاف این است؟ ولکن نخست گوییم: نباید کسی‌را مارا بمعارضه گوید: همی دعوی کنید که غرضِ صانعِ عالم ازین [68a] صنعتْ مردم است وبدو از خدای عنایتی رسیده است که دیگر جانوران زآن بی نصیب اند چو همی بینیم که ستوران فراخ روزی‌تر از مردم اند، بدانچ هرچ از زمین بروید غذاءِ ایشانست، وز چندین رنج ومحنت که مردم‌را همی باید دیدن از بهر ساختن طعام خویش آسوده اند، پیداست که عنایتِ صانع سوی ستوران است نه سوی مردم.

(۲۲٦) جواب ما مرین معارضه‌را آنست که گوییم: چو معلوم است کآفریدگار ما وستور خدای است عزّ وجلّ که بر همگنان پادشاست، وامروز پادشاهی بر ستوران ماراست ـ که بندگان وکارکنان ما اند ـ پیداست که

5 آشناور: اشناور A ‖ پرورش: مرورش A ‖ 6 باضعاف: باصعاف A ‖ 9 ستوران: ستورات A ‖ نباید: نیابد A ‖ 11 خدای: خداء A ‖ 15 صانع: صنایع A ‖ 16 معارضه‌را: عارضه‌را A ‖ 17 خدای: خداء A ‖ بر همگنان: وهمکنان A شاید «بر همگان» ‖ 18 پادشاهی: بادشای A رجوع بصفحهٔ ۲۰۷ سطر 1 شود

ما بخدای ــ که بپادشاهی اولی اوست ــ نزدیکتریم از ستوران. واین تسلّط بر جانوران ماراست ازو سبحانه. ومردم بمَثَل مهمان خدای است که نعمت هاءِ دنیاوی همی بدو رسد، ودیگر جانوران بمَثَل چو طفیلان اند بر مردم، که بدیشان همی آن رسد کز مردم بیشی آید از کاه وسبوس وپوست میوه‌ها وجز آن.

(۲۲۷) وسخره گرفتن ما مر ستوران‌را اندر کارهاءِ خویش، آنگاه مر ایشان‌را چیزهایی دادن کآن مارا بکار نیست، دلیل است بر آنك این تسخیر بر ایشان مر مارا، از صانعِ ما بر ایشان افتاده است. واینك مر ایشان‌را هرچ از زمین بر آید غذاست از خار وخس وبرگ درختان، عنایت الٰهی است بما نه بدیشان، از بهر آنك ایشان مسخّران ما اند، تا مارا در در ساختن غذاءِ ایشان رنج نرسد.

(۲۲۸) آنگاه گوییم که بی نیازی جانوران اندر غذاءِ خویش از آلت‌هاءِ علمی وعملهاءِ تدبیری دلیل است مارا بر آنك ایشان‌را مرجع بعالم علمی نیست. از آنست که کارهاءِ ایشان همیشه ساخته آمدست، اعنی ستوورا پوستْ جامهٔ اوست، وسمّ او موزهٔ اوست، ونباتها همه غذاءِ اوست، ودشمن خویش‌را بشناسد، وجفت خویش‌را بداند.

(۲۲۹) وحاجتمندی مردم بدین آلت‌هاءِ علمی وعملهاءِ تمییزی از بهر غذاءِ خویش مارا گواست بر آنك اندر وی جوهری علم پذیرست ومر اورا

1 بپادشاهی : پادشاهی A ‖ نزدیکتریم : نزدیکتر آییم A ‖ **2** ازو سبحانه : از سبحانه A ‖ **3** طفیلان : طوفیلان A ‖ **5** وجز آن : وجیزان A ‖ **7** چیزهایی : جیزهای A ‖ کآن : کار A ‖ **8** مر مارا : مر مرا A ‖ **10** بما : با A ‖ **15** ستوورا : ستوران A ‖ **16** جفت : خفت A ‖ **17** عملهاء : علمهاء A

بازگشت [68b] بعالَم علم است ، چنانك پدید آمدنش اندرین عالم بغذا هاء تدبیری وپرورشهاء تقدیری است ، تا بداند که این سرای رهگذرست مر اورا ، وستوروار نبایدش زیستن ، وعلم طلب باید کردن تا بعالَمِ علوی بنعمتهاء ابدی رسد. وچو ستوررا نفسی علم پذیر نبود ، از بهر غذا مر اورا ــ نه بحال طفلی ونه باوقاتِ تمامیِ جسم ــ بتکلّف وآلت‌هاء علمی حاجت نبود.

ومردم‌را نفس علم پذیر آمد کز قیاس عقلی واجب آمد که حال او اندر پرورش وساختن غذاها بخلاف حال ستوران باشد ، چنین که هست. واین اختلاف اندر اصل این دو جانورست ، اعنی اندر نفس بهیمی ونفس ناطقه ، کزو یکی شریف < است > ودیگر وضیع ، ویکی نفیس است ودیگر خسیس ، ویکی عالم است ودیگر < جاهل > مقیم. پس بحکم این اختلاف‌ها که نمودیم که هست میان نفس ناطقه ومیان نفس بهیمی ، واجب آید کآن جوهر شریف ــ که نفس انسانی است ــ باقی باشد ، وآن جوهر وضیع ــ که خسیس وجاهل مقیم است ــ فانی باشد.

(۲۳۰) وگفتند ــ یعنی اهل تأیید وخازِنان علم کتاب وشریعت علیهم السّلام ــ که چو مردم نفسش علم پذیرست وجسدش بدین سبب کاین نفسِ شریف اندر اوست ، اندر پرورش بدین تکلّف وتلطّف حاجتمند است ، این حالِ خاصّ جسدیش دلیل است بر آنك نفسش‌را هم این تدریج وتکلّف بباید ،

1 پدید آمدنش : بدیداندش A ‖ 2 سرای : سراه A ‖ 4 از بهر : وز بهر A ‖ 5 طفلی : طفیلی A ‖ بتکلف : بتکلیف A رجوع بسطر 17 شود ‖ نبود : نبرد A ‖ 10 مقیم A : شاید «مفحم» (دهخدا) رجوع بسطر 12 شود ‖ 12 نفس انسانی است : نفس ومسامزست A ‖ جاهل مقیم : جاهل ومقیم A شاید «مفحم» (دهخدا) رجوع بسطر 10 شود ‖ 15 نفسش : نفس A رجوع بسطر 17 شود ‖ کاین : کابین A ‖ 16 تکلف : تکلیف A رجوع بسطر 17 شود ‖ 17 بباید : بیاید A

تا بعلم پرورده شود، چنانك خدای گفت مر نشوءِ نفسانیرا بر هنجار نشوءِ جسمانی: قوله «وننشئکم فیما لا تعلمون. ولقد علمتم النّشأة الاولىٰ فلولا تذكّرون.» گفت: شمارا بیافریدیم وبپروریدیم اندر آنچ شما ندانید، وآن آفرینش وپرورش نخستینرا دانستید، چرا یاد نکنید؟

(۲۲٦) پس چنانك جسد مارا مادر پرورد بقوّت پدر، نفس مارا نیز مادر وپدرست. پدر نفسانیِ خلق رسول خدای است، که آموزگار خلق اوست بفرمان خدای. چنانك گفت: قوله «ویعلّمهم الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین.» ومادر نفسانی ما وصیّ رسول است، چنانك رسول گفت مر وصیّ خویشرا که من وتو ای علی! پدر [69a] ومادر این امّتیم، لعنت خدای بر آن پسران باد که مادر وپدر خویشرا بیازارد بدین خبر «أنا وأنت یا علیّ! أبوا هذه الامّة، لعن اللّه من اعنىٰ والدیه» وچنانك فرزند از مادر بر آید، طعامی که پدرش بیارد مر آن فرزندانرا نشاید ازو خوردن، بل نخست مادرش آنرا بخورد، واندر ترکیب خویش مر آنرا شیر نرم وخوش گوارنده گرداند، آنگه مر آنرا بفرزند دهد، نیز آنچ رسول بگوید از تنزیل مر امّت نو عهدرا که ضعیف است نشاید، تا نخست وصیّ آنرا از آن مثلها ورمزها بتأویل جدا کند، وچنان سازدش بعبارتهاءِ

1 مر: + من (؟) A ‖ نشوه: نشو A ‖ 2–3 سورهٔ ٥٦ (الواقعه) آیهٔ ٦١ و ٦٢ ‖ 3 بیافریدیم: بیافریدم A ‖ 6–7 سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ١٥٨ ‖ 11 انا: اما A ‖ ابوا: ابو A ‖ من اعنی والدیه (؟): من عنی الولادیه A رجوع شود بکتاب بحار الانوار جلد نهم چاپ تهران ص ٨٤ — ٨٥ ومقابله شود با R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, Goettingen 1943, pp. 42,18; 123,11 ‖ 12 بر آید: بر آمد A ‖ 12–13 ازو خوردن: ازو وخوردن A ‖ 16 آنرا: مرا A

لطیف که آن ضعیف نو عهد مر آن‌را بتواند شنودن وپذیرفتن، همچنانك مر آن کودك‌را بیندند نیز مر مستجیب‌را عهد گیرند وبرو وثیقت‌ها کنند بسبب آنچ مر اورا بشنوانند، وگوش مر نفس ناطقه‌را هم بدان منزلت است که دهان مر نفس بهیمی‌راست، وتنزیل وتأویل مر نفس ناطقه‌را بمنزلت طعام وشراب است مر جسدرا، وچنانك بستن مر کودكِ خردرا بدان باید تا اندامهاش کژ نشود وراست بر آید، نیز عهد ومیثاق دینی بر مستجیب بدان باید تا رای وفکرتش بهر شکّی وشبهتی نگراید، وبر صراط مستقیم رود، وچنانك مادرْ کودك‌را بهر وقتی از آلایشهاءِ جسدی بشوید بآب طاهر، تا زشت نیاید وزود ببالد، نیز داعی ــ که او مادر مستجیب است ــ مر فرزند نفسانی خویش‌را از آلایشهاءِ نفس ــ کآن جهل وشكّ است ــ وز تشبیه وتعطیل پاکیزه کند بسخنان عقلی، تا زود ببلاغ رسد، وچنانك مردم بپرورش مادر مهربان بطعامهاءِ شایسته بآخرِ نعمتهاءِ دنیاوی رسد وتمامی آنرا بیابد، مستجیب نیز بپرورش مادر نفسانی بعلمهاءِ تأویلی بآخرِ نعمت‌هاءِ ابدی رسد، کآن هر دو ترتیب مانند یکدیگرست.

XX.

< اندر اِبداع >

بیت ۴۳-۴۴ اگـر بخواهم از تـو دلیل بـر اِبـداع
چه آوری که عیانم بدو کنی اخبار ؟

---

۲ گیرند : کنتیرند A ‖ ۶ اندامهاش : اندامهاشان A ‖ ۷ شبهتی : شبهی A ‖ ۱۲ رسد : رسند A ‖ ۱۳ بیابد : بیاید A ‖ ۱۴ کآن : + کار A

چه چیز بود نه از چیز، چون نمایی چیز؟
چگونه دانی کرد آشکاره این اسرار؟

(۲۲۷) [69b] ابداع گویند واختراع گویند مر پدید آوردن چیزرا نه از چیز، وخلق گویند ـ یعنی آفریدن ـ مر تقدیر چیزرا از چیز، چنانك درودگر از چوب تخت کند، واو خالق تخت باشد، ومبدعِ صورت تخت باشد، ومردم‌را بر ابداعِ جسم قدرت نیست، ومردمان اندر قبول وردّ ابداع بچهار گروه اند: گروهی مر ابداع‌را وخلق‌را منکرند وگویند عالَم مصنوع نیست، بل قدیم است وصانعِ موالید خود عالَم است، ومر اورا صانعی نیست، بل ازلی است، همیشه بود وهمیشه باشد، واین گروه دهریان اند.

(۲۲۸) ودیگر گروه گویند: عالم‌را هیولی قدیم است، وصورتش مبدَع است، واین گروه از فلاسفه اند ومر ایشان‌را اصحاب هیولی گویند. این گروه گویند: هیولی جزوهاءِ قدیم بود بی هیچ ترکیب، وهمگی آن از یکدیگر جدا بود، ومایهٔ جسم آن بود، وآن همه جزوها بود لا یتجزّی بغایتِ خُردی بی هیچ طبیعت وترکیب. ونفس‌را گویند جوهری قدیم است ونادان است. پس گفتند که نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شد، وآرزوی لذّت حسّی کرد، وبهیولی اندر آویخت، وزو صورتهاءِ ضعیف کردن گرفت از جانوران خرد، واز آرزوی یافتنِ لذّتی حسّی چو بهیولی پیوسته شد، نفس مر عالَم خویش‌را فراموش کرد وآن صورتهاءِ ضعیف اند. وچو خدا

4 نه از چیز: نه از حیز A ‖ 6 و رد: او رد A ‖ 9 ازلیست: ازلست A ‖ 17 خرد: خورد A ‖ یافتن: تافتن A ‖ چو: وجر A

دانست که نفس خطا کرد وآنچ خطا کرد بنادانی کرد برو ببخشود، واز جملگی جزوهاء لایتجزّی هیولی مر این عالَم‌را از بهر نفس بیافرید، واندرو این جانوران قوی پدید آورد تا نفس بآرزوی حسّی برسید، ونفس اندرین جوهر لایتجزّی آویخته وآمیخته بماند.

(۲۲۹) آنگه خداء حکیم علیم ــ گفتند ــ از بهر رهانیدن مر جوهر نفس‌را ازین بلا، مردم‌را بیافرید وعقل‌را از نزدیك خویش بدو موکّل کرد تا نفس‌را بنماید که این لذّات حسّی چیزی نیست مگر رهایش از رنج، چنانك چو بخوردن طعام از رنج گرسنگی همی بیرون آید از خوردن آن [70a] لذّت همی یابد، وچو تشنه باشد وآب همی خورَد بخوردن آب از رنجِ تشنگی همی بیرون آید، مر آنرا لذّت همی پندارد.

(۲۳۰) وگفتند آنگاه خدای مر حکمارا از فلاسفه پدید آورد، تا مر نفس‌را آگاه کردند اندرین عالَم اندر صورت انسانی ازین سرّ، وبگفتندش که ترا عالَمی دیگر است وتو خطا کرده‌ئی وبر هیولی جسمی فتنه‌ئی، واندرین بند بخطاء خویش مانده‌ئی، تا از لذّات حسّی دست بکشد وبآموختن فلسفه مشغول شود، تا ازین دشواری ورنج برهد.

(۲۳۱) گفتند که حکما خلق‌را خوش ازین سرّ آگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالَم همی بیرون شود، تا همگی نفس بآخر ازین عالَم بیرون شود، وچو تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا

4 لا یتجزی : متجزی A ‖ 8 چو : جز A ‖ آید : آمد A ‖ 9 یابد : مابد A ‖ 10 تشنگی : وتشنگی A ‖ آید : آمد A ‖ 12 نفس‌را : نفس A ‖ 14 مانده‌ئی : مانده ایم A ‖ 16 خوش : چنین است در اصل وشاید «خلق خویش‌را»

شود، نفس بعالم خویش باز رسد ونعمت خویش‌را باز یابد ودانا شده باشد بغایت، بعنایت خدای. آنگاه چو عنایت آلهی ازین عالم بر خیزد، این عالم فرو ریزد، وهمه جزوهاء لایتجزّی شود همچنانك بودست، وبجای خویش باز رسد. این قول محمّد زکریّاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ، وگفته است «اندر کتاب علم آلهی» خویش که رأی سقراط این بوده است، ومر علم آلهی‌را ــ که مندرس شده بود ــ جمع کردم بتأیید آلهی. وگفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود وبعالم علوی نرسد < وجز > بدین تدبیر حکمت نرهد.

(٢٣٢) وسیّم گروه از خلق آنند که گویند: هیولی محدَث است، ولکن صورتِ عالم قدیم است، واین گروه حشویان لقبِ امّت اند که همی گویند مسلمانیم، وسواد اعظم ماییم. قول این گروه آنست اندر آفرینش عالم که گویند: صورت عالم اندر ذات خدای ازلی بود. وگویند: قرآن قدیم است وهمیشه بوده است، وذات خدای همیشه گوینده بود وگفتارش همیشه بود. وگویند: اگر وقتی بود که خدای گفته بود وباز وقتی دیگر بگفت، ازین سخن بر خدای حدث [70b] لازم آید. وگویند که خدای اندر ازل دانست که چنین عالم خواهد آفریدن، آنگاه بیافرید چنانك دانسته بود. ولکن گویند هیولی‌را ابداع کرد وزینتی بهشتی آوردش.

3 لایتجزی : لایتجزا A ‖ 5 کتاب علم الٰهی A : رجوع شود بصفحهٔ ١٣٧ سطر 7، مقابله شود با زاد المسافرین چاپ برلین صفحهٔ ٣١٨–٣١٩ وکتاب الطبّ الرّوحانیّ (چاپ پول کراوس) صفحهٔ ٣١ وعباراتِ ٤ و ٧ از کتاب العلم الالٰهی (ایضاً) ‖ 6 که مندرس شده بود : کمندرس شده بودم A ‖ 9 محدثست : بحدثست A ‖ 13 وذات : وباذات A

(۲۳۳) وگروهی از متکلّمان امّت برین گروه رو کردند وگفتند: پس ازین راه که شما بر آنید که همیشه خدای همی گفت اندر ازل، قوله «یا موسیٰ انّی انا ربّك فاخلع نعليك انّك بالواد المقدّس طویٰ»، آنگاه نه موسی بود ونه نعلین ونه وادی طوی. واین سخن محال است که خدای کسی‌را همی خواند کو نیست باشد، وزو پاسخ نیاید، وواجب آید ـ که گفتند ـ ازین مذهب همیشه همی گفت بحکایت از فرعونِ نا بوده، قوله «فقال انا ربّکم الأعلیٰ» بی آنك فرعون این بگفته بود. واین گروه کاین سخن گفتند که روا نباشد که خدا کاری کرد که آنرا نیندیشیده بود یا چیزی گفت کاندر عالم او نبوده بود، واجب آید که خدای آنکه نادان بوده بود، وباز بدانست آنچ ندانسته بود از فعل وقول خویش.

(۲۳٤) وچهارم گروه از خاندانند که گویند: عالم مختَرَع است هم بصورت وهم بهیولی. واین گروه خداوندان تأیید اند از فرزندان رسول مصطفی صلّی الله علیه وآله. وبعضی از حکماءِ فلاسفه بدین اعتقاد بوده اند. امّا افلاطون جایی گفته است که عالَم مبدَع است، وجایی گفته است که عالم بی نظم بوده است، پیش از آنك آن نظم یافته است که بروست. وگفته است که چاره نیست از آنك هر منظومی نخست بی نظام بوده باشد، آنگاه کسی اورا نظام داده باشد. وگفته است که چو عالم امروز منظوم

1 وگفتند: ووگفتند ‖ 2 ازین راه: ازین را A ‖ 3 سورة ۲۰ (طه) آیة ۱۱–۱۲ ‖ آنگاه: وآنگاه A ‖ 4 طوی: طوبی A ‖ 7 سورة ۷۹ (النازعات) آیة ۲٤ ‖ 8 سخن گفتند: + که اندیشید A تکرار از جملهٔ بعد ‖ نیندیشیده بود: اندیشه بود A ‖ 11 خاندانند (= اهل البیت): خدانند A ‖ 16 منظومی: منظری A ‖ بی نظام: بی نظامی A ‖ 17 اورا: راورا A ‖ داده باشد: دالــ باشد A

است، دانیم که نخست بی نظم بوده است تا باز سپس از آن نظم یافته است.

(۲۳۵) گروهی از شاگردان او گفتند: معنی قول حکیم آنست که همی گوید عالم‌را هیولی بوده است بی نظم وبی طبع که خدای از آن هیولی — که بطبع متجزّی < است > — مر آن عالم‌را بساخته است، بر مثال چوب مارها کژو درودگری گویی بسازد. وگروهی از شاگردان او گفتند بل [71a] غرض فیلسوف ازین سخن نه این بودست وحکیم بابداع مقرّ بود، بل همی گوید مر عالم‌را نظم نبود، وچو نظمش نبود خدای مر اورا نظم داد، یعنی نیست بود مر اورا هست کرد، وحکیم مر نیستی‌را بیی نظمی تشبیه کرد وهستی‌را بنظم مَثَل زد، وافلاطون‌را چنین لغزها بسیارست.

(۲۳۶) وارسطالیس گفت: چیز نه از چیز پدید آمدست، که اگر چیز بودی خود چیز کننده نبایستی، وعالم چیزی است ثابت، پس واجب است دانستن که این نه از چیزی پدید آمدست. ودلیل برین قولْ آن آورد که گفت: امروز خود چیزها همچنین نه از چیزی < پدید آیند >، چنانك آنچ همی سیاه شود نه < از > سیاه است، وآنچ همی سپیدست وشیرین نه از < سپید و > شیرین همی پدید آید. وگفت: اگر شیرین < از > شیرین بودی یا سیاه < از سیاه > بودی، پدید آرنده نبایستی مر سیاه‌را از سیاه ونه شیرین‌را از شیرین. وهمی بینیم که چیزهاء متضادّ پدید همی آید نه از همان چیزها. پس از حکمتِ عقل بدلالتِ ظهورِ این

4 بساخته است: بشناختست A ‖ 4—5 چوب مارها: چنین است در اصل ‖ 6 حکیم: حکم A ‖ 8 مر نیستی‌را بیی نظمی: مر نیست‌را بی نظمی A ‖ 9 لغزها: نغزها ‖ 10 ارسطالیس: ارسطاليس A ‖ 11 چیز کننده: حیز کننده A ‖ 18 چیزها: جزها A

موجودات از خلافِ خویش واجب آید که چیز اولی نه از چیزی پدید آمده است بقوّتِ مبدِعِ خویش واین سخنی است بحقّ نزدیك که این فیلسوف گفته است. ولکن باز جایی گفته است که ظهور عالم از خدای نه بارادت بوده است، بل بجوهر او بودست که جوهر باری ذاتی مستخرِج است موجودرا از عدم سوی وجود. واین قولی ضعیف است از بهر آنك برین حکیم بدین قول واجب آید که همی گوید: تا ذات باری بود وتا باشد، عالَمهارا از عدم سوی وجود همی بیرون آورده است وهمی بیرون آرد. آنگاه گفته باشد که <بی> نهایت عالم بودست وبی نهایت خواهد بودن وا⁺شار وبی نهایت از آنك حس محال است⁺(؟) وشاگردان این حکیم گفتند که مر حکیم‌را قول آنست که عالم قدیم است، از بهر آنك ذات خدای قدیم است، وچو ظهور عالم بجوهر خدایی بود. واین قول نا پسندیده است سوی حکماءِ دین.

(۲۳۷) وسقراط گوید که هیولی قدیم است، وابداعِ چیز نه از چیز ممکن نیست، وبرهان برین [71b] قول آن آورده است که گفته است: ما دانیم که اگر ابداع ممکن باشد ابداع کَردن چیز صوابتر است از ترکیب کردن چیز، از بهر آنك چیز بابداع زود حاصل آید وز خطر روزگار ایمن باشد، وآنچ که ایجاد او بترکیب باشد دیر حاصل آید وز زمان مر اورا خطرهاءِ بسیار باشد. وگفت: این مقدّمهٔئی مسلّم است وبرهانی.

1 پدید : بدیده A ‖ 4 بجوهر : بجواهر A ‖ ذاتی مستخرج است : دانی مستخرست A ‖ 6 تا ذات : مادات A ‖ 7 عالمهارا : علمهارا A ‖ 9 واسار ... محال است : تصحیح این جمله میسر نشد ‖ 16 چیز : جز A ‖ 17 ایمن : امین A ‖ وز زمان : وز رمان A ‖ 18 مقدمهٔئی مسلم است برهانی : مقدمه مسلم است برهانی A رجوع شود بسطر 7 صفحهٔ بعد

(۲۳۸) آنگاه گفت: وصانعِ عالَمْ حکیم است، وچو حکیم کاری خواهد کردن که مر آن کاررا دو طریق باشد، یکی طریقی باشد که آن کار از آن طریق زود کرده شود، واز مخاطر ایمن باشد، ودیگر طریقی باشد که آن کار از آن طریق دیر کرده شود، وبر خطرهاء بسیارش باید گذشتن تا تمام شود، بر صانع حکیم لازم باشد کآن کاررا اگر بر آن طریق زودتر وبی خطرتر ممکن باشد کردن، بر آن طریق دیر وپر خطر نکند آنرا. وگفت: این دیگر مقدمهٔی است مسلّم وبرهانی.

(۲۳۹) آنگاه گفت: وچو همی بینیم که صانعِ حکیم هیچ چیز بابداع همی نکند نه از دنیا نه از حیوان، وبرین طریق همی کار نکند بل بر طریق ترکیب همی رود بزمان وترتیب، ونتیجه ازین مقدّمات آید که ابداع ممکن نیست.

(۲۴۰) وما گوییم: بزرگتر خصمی مر ابداع‌را اهل تأییدند از فرزندان رسول مصطفی ـ علیه السّلام ـ که این مرد ـ اعنی ابو الهیثم رحمه الله ـ از متعلّقان ومحبّان ایشان بوده است. وچون چنین بوده است، این سؤال ازین مرد سخت ضعیف آمدست که همی گوید «چه چیز بود نه از چیز، چون نمایی چیز؟» بل بایستی که گفتی «چو چیز بود، چیز کنندهٔ چیز بایست، واگر چیز هست کنندهٔی هست، پس چیز نبوده وکرده شده است!» ولکن طبعش چنین دست داده است که گفته است، وغرضش آنست که

2 کار: کاررا A ‖ 3 زود: دور A ‖ ایمن: امین A ‖ طریقی: طریق A ‖ 6 دیر: دیگر A ‖ 12 تأییدند از: تأیید اندر از A ‖ 14 از متعلقان ... بوده است: ار متعلفان بوده است محبان ایشان A ‖ 15 نه از: ونه از A ‖ 16 نمایی چیز بل: نمای جبرئیل A

ابداع ثابت است، وهمی پرسد تا کسی هست که ابداع‌را ثابت کند بعد از آنك اقاویل حکما اندر آن مختلف است؟

(۲٤۱) وجواب اهل تأیید ــ علیهم السّلام ــ اعنی امامان امّت از فرزندان رسول مصطفی ــ صلّی الله علیه <وآله> وسلّم ــ اندر اثبات ابداع وردّ بر [72a] منکران ابداع آنست که نخست بر دهری ردّ کردند بدانچ گفت «عالم قدیم است وصانعِ موالید اوست، وخود مصنوع نیست.» بدین حجّت‌ها ردّ دهری چنان کردند <که> گفتند: عالمْ صانع موالید نیست، بل مصنوع است بذات خویش. ودلیل بر درستی آنك عالمْ صانع نیست، آن آوردند که گفتند که موالید از نبات وحیوان همی از افلاك وانجم وطبایع پدید نیاید، بل همی از تخم‌ها وبیخهاء ابداعی واز اشخاص نر ومادهٔ ابداعی همی پدید آید از حیوانات؛ <واگر نباتات وحیوانات> بمعاونت افلاك وانجم وخاك وآب پدید آمدی، بایستی که <از> نباتها همه <جا> باغ وبستان گشته بودی وهر نباتی که بر آمدی گندم وجو وبرنج وجز آن بودی، وچو هیچ درختی همی بی تخم از زمین پدید نیاید، وهیچ حیوان تمام خلقت همی جز از جفتی حیوان ــ که اصل ابداع بوده است ــ موجود نشد، ظاهر است که این افعال مر افلاك‌را وانجم‌را با تخمهاء نبات واشخاص حیوانِ ابداعی با اشتراك است، ونه از تخمی بی طبایع وتابش وگردش انجم وافلاك درختی آید، ونه از حیوانی بی نبات زایش آید. وفعل باشتراك از فاعلان مختلف الافعال

6 صانع: مانع A ‖ 7 چنان ... گفتند: چنانك کردند گفتند A ‖ 10 نیاید: آید A رجوع بجملهٔ بعد شود ‖ بیخهاء: بنجهاء A ‖ 11 انجم: الجم A ‖ 17 وتابش و گردش: وتابس لکردش A ‖ 18 حیوانی: حیوان A ‖ آید: اند A ‖ فاعلان: فاعل ان A رجوع بسطر 2 صفحهٔ بعد شود

والاطباع والاماکن بفرمان یك فرماینده متّفق شود اندر مفعول، چنانك آن فرماینده از جنس آن فاعلان نباشد، چنانك دست افزارهاء درودگر از تش وارّه وتیشه وسکنه وبرمه وجز آن که هر یکیرا از آن شکلی وفعلی دیگرست مخالف شکل وفعلِ جز خویش، وفعل شاگردان درودگر که هر یکی از ایشان کاری کند اندر یك مصنوع که آن تخت یا کرسی است، وهمی بفرمان آن یك مرد درودگر متّفق شوند کو از جنس دست افزارهاء خویش نیست واز شاگردان برترست، بل کار ازیشان بفرمان واشارت او آید.

(۲٤۲) پس درست کردیم ــ گفتند ــ که عالَمْ صانع نیست، بل کواکب وافلاك دست افزارها اند، وتخمها وحیوان ابداعی شاگردان نفس کلّی اند، وطبایع مر اورا مادّت است، تا این صنع همی بیاید. ودلیل بر آنك عالم مصنوع است آن آوردند که [72b] گفتند که عالم بکلّیّت خویش یك جوهر است، وباقسام بسیار منقسم است، وهر قسمیرا از اقسام او طبعی وصورتی دیگرست، وبر حسب آن طبع وصورت که مر هر قسمیرا حرکتی است. ویکی از اقسام این جوهر ــ که جسم است ــ کو سرد وخشك وگران است، ومیل سوی مرکز عالم دارد وشکل پذیر است وبآب آمیزنده است، وصنع نفس نماییرا مهیّاست. ودیگر قسم از اقسام آنست که سرد وتر است وجای زیر خاك دارد وشکل پذیرست وبا خاك آمیزنده است ونفس نماییرا از خاك

1—2 آن فرماینده : از فرماینده A ‖ 3 تش (تیشهٔ بزرگی که بدان درخت شکافند وتیشهٔ درودگری، برهان قاطع) : بس A ‖ 4 جز خویش (؟) : از خویش A ‖ 5 کند : کنند A ‖ وهمی : همی A وشاید ‹وهمه› ‖ 9 وتخمها وحیوان : بر تخمهاء حیوان A ‖ 12 طبعی : طبیعی A رجوع بسطر بعد شود ‖ 16 نفس نماییرا : نفس نمایرا A ‖ 17 ونفس نماییرا : ونفس نمارا A رجوع بسطر 16 شود

غذا دهد وبیاری آتش بهوا بر شود وچو آتش ازو پیدا شود باز برود چنانك باز آید وتشنگی بنشاند. وسه دیگر قسم از اقسام جسم هواست که بطبع گرم ونرم است وجوهری منحلّ است وگرم شونده است ونوررا راه دهنده است وبانگ‌ها وآوازهارا اصل است ومیان آتش اثیر وآب کلّی میانجی است، وبخاررا راه دهنده است سوی حواشی عالم ببر شدن. وچهارم قسم از اقسام جسم آتش است که گرم وخشك است وسبك است، وز مرکز گریزنده است وجای زیر هوا جوید وآب‌را گرم کننده است، ونفس نامی‌را بر رُستن وز آب وخاك غذا کشیدن یاری دهد. وپنجم قسم از اقسام جسم افلاك است که مر اورا طبیعتی نیست. < گردشِ > او باستدارت است بگرد طبایع، وجوهری تاریك است، وروشنی‌را نا پذیرنده است، بل راه دهندهٔ نور است بفرو گذشتن ازو، ومرکب ستارگانست که خود همی گردد بگرد طبایع وستارگان‌را بگشتنِ خویش گِردِ طبایع همی گرداند بر یك هنجار همواره بی هیچ تفاوتی. وششم قسم از اقسام جسم کواکب است اندر محلهاه متفاوت با طبایع مختلف ومقادیر والوان وحرکات نا هموار. بهری ازو ثابت که حرکت او بحرکت افلاك است، وبهری ازو متحرّك بخلاف حرکت فلك چنانك حکما دانند، که غرض ما ازین قول مجمل حذر است از دراز کردن کتاب بتفصیل آن اعنی کواکب سیّاره که [73a] از مغرب همی سوی مشرق شوند بخلاف حرکت فلك.

1 باز برود (؟) : باز بروی A ‖ 2 وتشنگی : وتشنهٔ A ‖ 4 آب کلی A : شاید <آب وگل> ‖ 6 که : + مر A ‖ 8 بر رستن : بر رستنی A ‖ 12 بگشتن : بکستن A ‖ 16 مجمل : محمد A

(۲۴۳) آنگاه گوییم هر که مر یك جوهررا بشکل‌هاء مختلف مشکّل بیند ودر هر جزوی از جزوهاء آن جوهر بدان شکل که یافته، فعلی بیند که همی دید بخلاف آن فعل کز یار او همی آید، عقل او گواهی دهد کآن جوهررا بدان شکل‌ها کسی بقصد کردست، نه بذات خویش چنان شدست. ومثال این چنان باشد که گوییم که هر که از جوهر آهن بهری‌را شمشیر بیند که آلت حرب است وبهری تبر بیند که آلت هیزم شکستن است وبهری سوزن بیند که آلت جامه دوختن وبهری‌را بیل بیند که آلت گل کندن است، داند که این جوهر بذات بدین صورتهاء مختلف نشده است کز هر یکی همی بدان شکل وصورت که یافتست کاری دیگر آید، بل مر آهن‌را بدین صورت‌ها فاعلی کرده است بقصد خویش، وآن فاعل مردم است.

(۲۴۴) پس چو ما مر جوهر جسم‌را بدین شکلها وصورت‌هاء مختلف یافتیم — که یاد کردیم — که بهر صورتی مر آن قسم جسم‌را — کآن قسم بدوست — حرکتی وفعلی ومکانی دیگر است، دانستیم که این یك جوهر<را> بدین شکلها وصورت‌ها صانعی کرده است، پس این یك جوهر، بگواهی این شکلها وصورت‌ها که بروست، مصنوع است.

(۲۴۵) وردّ بر حشویان امّت که گفتند «صورت عالَم اندر ذات خدای قدیم بود پیش از آنك عالَم‌را بیافرید» آن کردند که گفتند: اگر مدّتها

---

2 بیند: ببنند ‖ ودر: وزو A ‖ 3 کز یار او: کرمارا او A ‖ گواهی: کو ای A ‖ 4 کردست: کردنست A ‖ 5 جوهر: جواهر A ‖ 6 وبهری: وبهر از A ‖ که آلت: کآلت A ‖ 7 گل کندن: گل کردن A ‖ 9 که یافتست: کتابتست A ‖ 13 دانستیم: دانستم A ‖ 14 پس(؟): جز A ‖ بگواهی: بکوای A ‖ 17 مدتها: مدتهاء A

بود بسیار دراز که خداء تعالی دانست اندر آن مدّتها کو همی عالمی خواهد آفریدن، وآن جز آن هنگام بیامد که عالم‌را اندرو بیافرید، ازین قاعده چنان واجب آید که خدای همی دانست که همی عالم خواهد آفریدن؛ < آن دور > بگذشت وبآخر رسید، تا آن وقت بیامد که همی دانست که عالم‌را اندر آن وقت خواهد آفریدن، وچو آن مدّت <مر خدای>را اولی بود، آن مدّت عمر خدای بود، بقول این گروه، وچون مدّت مر خدای‌را اولی بود، خدای محدَث باشد نه ازلی. واین کفر باشد نه توحید.

(٢٤٦) واگر قرآن بقول این گروه قدیم است، وخدای یکی است، پس قرآن [73b] با خدای دو بوَند نه یکی، وچو قرآنْ این آیت‌هاء مفصّل مقروءِ مکتوب است، پس بهری از خدای تعالی اندر مصحف است، واگر خدای اندر مصحف نیست، پس این احکام که بر مقتضی این سخن است که ما مر آن‌را همی قرآن گوییم همه باطل است، وهمهٔ مسلمانان کافرند، چو همی احکام بکتاب خدای نکنند، چنانك خدای تعالی همی گوید: قوله «ومن لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون.» واگر قرآن همی گوید: قوله «وما یأتیهم من ذکر من الرّحمن محدَث الّا کانوا عنه معرضین.» پس قول حشوی دروغ وباطل است.

---

1 بسیار دراز که : بسیار ودران کز A ‖ 3 چنان : چنانك A ‖ 4 بیامد : بیاند A ‖ 5 وچو آن : وخوان A ‖ <مر خدای>را اولی : را ولی A رجوع بسطر بعد شود ‖ 6 مر مدّت : مدّت مر A ‖ 10 مقروءِ مکتوبست : مقر ومکتوبست A ‖ 11 خدای : قرآن A ‖ 14 سورة ٥ (المائدة) آیة ٤٨ ‖ لم یحکم : یحکم A ‖ 15 سورة ٢٦ (الشعراء) آیة ٥ ‖ یأتیهم : تأتیهم A ‖ عنه : عنها A

(۲٤۷) نکته‌ئی طرفه گفته است احمد یحیی < ابن > راوندی بر حشویان بی تمیز. آن نکته این است که گوییم : بپرسیم از حشویان که چرا همی گویند که آن کس که گوید این عالم آفریده نیست کافرست ؟ یا گویند : کافر باشد هر که گوید این عالم آفریده نیست ؟ آنگاه بپرسیم از ایشان که چه گویند که خدای صد عالم دیگر داند همه همچنین کاینست، یا نداند ؟ اگر گویند : نداند ، خدای‌را نادان گفته باشند ، وچو نیارند گفتن که خدا چنین نیز نداند ، گویند : خدای صد هزار ـ وزین بیش ـ چنین عالم داند. آنگاه گوییم : چنانك آن عالمها همچنین باشد بی هیچ تفاوتی ؟ < اگر گویند: > بلی، آنگاه گوییم : وداند نیز که این چو آن عالمهاء بسیار است کو داند که آن نا آفریده است ؟ گویند : داند ، پس گوییم این بیخردان‌را که چو شما مقرّید که خدای صد هزار عالم داند که < نا > آفریده وداند که این عالم همچنان عالمهاست ، پس این اقرار است که این عالم نیز نا آفریده است بدانك همی گویید که داند که این عالم همچو آن عالمهاء نا آفریده است ، این نیز باقرار شما نا آفریده باشد. پس چرا مر آنکس‌را که یك عالم‌را نا آفریده گفت ، کافر گفتید وخویشتن‌را که همی گویید

1 احمد یحیی <ابن> راوندی : احمد یحیی روندی A رجوع شود به « ابن راوندی ابو الحسین احمد » و « احمد بن یحیی بن اسحق مکنی به ابی الحسین ومعروف بابن الراوندی » در لغت نامهٔ دهخدا ، وابن خلکان چاپ تهران ص ۲۸ ، وکتاب الانتصار والرد علی ابن الروندی الملحد . . . تألیف . . . الخیاط المعتزلی ، مع مقدمة . . . للدکتور نیبرج ، مصر ۱۳٤٤ ه — ۱۹۳۵ م ‖ 6 یا نداند : یا نداننه A ‖ گویند : کوید A ‖ گفته باشند : کفته باشد A ‖ 7 خدای : وخدای A ‖ وزین : وربن A ‖ 8 عالمها : علمها A ‖ 9 چو آن : جوان A ‖ 10 آن نا آفریده است : این نافریده یا A ‖ 13 گویید : کوید A ‖ 15 گویید : کویند A

صد هزار عالم نا آفریده است، همی کافر نگویید؟

(۲٤۸) وردّ بر گروهی که اختراع اشخاص‌را ــ که اصل موالید از آنست ــ منکر شدند وگفتند «اختراع با زایش <است>» آن آوردند که گفتند: ترکیب وزایش اندر موالید سپس از [74a] اختراع انواع است باشخاص اولی ابداعی. وگفتیم که صورتها بر یك نهاد بحکم آن اشخاص اولی ابداعی ماندست که ابداع‌را تغیّر نیست. ودلیل بر درستی این قول آنست که اگر اوّل زایش‌را جفتی حیوان نبودی مخترع بی زایش، واجب آمدی که پیش از هر مردی مردی دیگر بودی که با آن پیشتر نبودی آنچ سپس ازو بودی، واگر پیش از هر مردی بایستی هیچ اوّل نبودی بی نهایتی از آن جانب شدی، واین مرد وجودی امروزین حاصل نیامدی.

(۲٤۹) ومثال این چنان باشد که گوییم: اگر وجود فرزندی بوجود صد پدر پیش ازو متعلّق باشد، آن فرزند دیر موجود شود، پس اگر وجودش‌را تعلّق بوجود هزار پدر باشد پیش ازو، آن فرزند نیز دیرتر موجود شود. پس اگر وجودش بوجود بی نهایت پدران متعلّق شود، آن فرزند هرگز موجود نشود. وچو این فرزند امروز موجود است همی دانیم که پیش ازو زایشهاء بی نهایت نبودست؛ واگر نه، او موجود نشدی. چو زایش پدران این فرزند بی نهایت نبودست، اوّل زایش پدرانش نازاده‌ئی بودست

1 نگویید: نکویند A ‖ 2 اشخاص‌را: اصحاص‌را A ‖ 3 با زایش (؟): بکزیدی (!) A ‖ 6 درستی: دستی A ‖ 7 جفتی: حفتی A ‖ 8 هر مردی: هر مردمی A ‖ که با آن: کی ما ان A ‖ 9 هر مردی: هر مردمی A ‖ 11 وجود: وجودی A ‖ 12 پدر: بد A ‖ آن فرزند: وآن فرزند A

بضرورت که زایش ازو پیوستست ونازاده‌ئی کزو دیگری بزاید مخترع بودست باشخاص جفت جفت، چنانك تخمها جفت جفتست.

(۲۵۰) وردّ بر آنك گفت «نفس کلّ بر هیولی فتنه شدست وعالم خویش‌را فراموش کردست وحکما همی مردم‌را یاد دهند که عالم نفس نه این عالم است تا از فتنگی بر هیولی روی بگردانند وزین بند برهند» آن آوردند که گفتند: فتنه بر هیولی این نفسهاءِ جزوی شده اند که جهّال خلق اند، وآن حکما که مر ایشان‌را از عالم ایشان یاد کرده اند پیغامبران بوده اند، چنانك خدا گفت بواسطت محمّد مصطفی ــ صلّی الله علیه ‹وآله› وسلّم ــ مر خلق‌را که وعدهٔ من حقّ است، تا این زندگانی گذرنده ــ ای مردمان! ــ شمارا نفریبد، ودیو شمارا از [74b] خدای بفریب نگرداند، بدین آیت: «یا ایّها النّاس انّ وعد الله حقّ فلا تغرنّکم الحیوة الدّنیا ولا یغرنّکم بالله الغرور.»

(۲۵۱) وطاعت خلق مر پیغامبران‌را، وقلاده گشتن سخنی که ایشان ــ علیهم السّلام ــ از خدای خلق‌را گفتند اندر گردنهاءِ امّتان، وواجب شدن شریعتی که بفرمان خدای بر خلق نهادند، بر خلق گوای انبیاست ــ علیهم السّلام ــ وسبب رهایش خلق اوّلین وآخرین ایشانند. نه اندرین سخن سخن فلاسفه است که مجهول‌تر ونکوهیده‌تر گروهی سوی خلقْ ایشان اند. وگفتند بر

4 دهند: دهد A ‖ 5 برهند: برهنه A ‖ 8 مصطفی: + را A ‖ 9 که: + مر خلق‌را A مکرر است ‖ 10 ودیو: او دیو A ‖ نگرداند: بکرداند A ‖ 11–12 سورهٔ ۳۵ (الفاطر) آیهٔ ۵ ‖ 11 فلا تغرنکم: فلا یعزنکم A ‖ 15 انبیاست(؟): عقلاست A ‖ 16 وسبب رهایش: راست ورهایش A

اثبات ابداع که اگر سخن آنهارا که گفتند «هیولی قدیم بود وجزوهاء لایتجزّی وپراگنده» قبول کنیم وزیشان بپرسیم که آنکه خدای مر آن جزوهاء ‹بی› هیچ طبیعت ونوررا وهمهٔ ‹جزوهاء› پراگنده‌را چگونه جمع کرد، ومر این طبایع مفردات‌را چگونه اندر آن مجموع نهاد، واین روشنایی‌ها از کجا پدید آمد؟ اقرار بایدشان کردن که آن جزوها بفرمان او فراز آمدند، واین قوّتهاء مختلف‌را از گرمی وسردی وخشکی وتری اندر ایشان او نهاد، نه از جایی ونه از چیزی دیگر، واین همه از ایشان اقرار باشد بابداع.

(۲۵۲) وظاهرتر ازین ابداع چه باشد که اقرار باید کردن که جزوهاء متفرّق بی جان وبی هیچ دانش بخواست کسی فراز آمدند وشکل پذیرفتند وطبعها گرفتند واندر مکانها بترتیب بایستادند وبر یکدیگر نیامیزند، وآنچ آنکس خواهد از ایشان حاصل همی آید بی هیچ خواست ایشان؟ وشایستگی جوهر هیولی مر پذیرفتن این طبایع مختلف‌را واستادن اقسام جسم برین صورتهاء طبیعی اندرین مکانها بترتیب، وحاصل آمدن نباتها وحیوانات ازین طبایع بمیانجی نفسهاء نمایی وحسّی همه گواهی دهند که این مایه‌را ــ اعنی هیولی‌را ــ سازندهٔ این مصنوع پدید آورد بابداع، از بهر پذیرفتن او مرین معانی‌را وحاصل شدن غرض صانع ازو، واین اثباتِ ابداع است بگواهی مبدَعات از مخلوقات؛ از [75a] بهر آنك این دلیلها نفس ناطقه همی گیرد

7 از جایی: ارجاه A ‖ 10 بخواست: نخواست A ‖ 13 پذیرفتن: بذیرفتنی A ‖ 15 نمایی: نمای A ‖ همه گواهی: همه کرای همه A ‖ 17 بگواهی: بکوای A

بتأیید عقل ازین موجودات عالم که مخلوقات است. از بهر این گفتیم که این اثباتِ ابداع است بگواهی مبدَعات از مخلوقات. واکنون بیانی مفصّل گوییم وزین شرح بگذریم بشرح دیگر.

(۲۵۳) گوییم که این جسم مشکّلِ متصّلِ متحرّك که مجبور ومقهور <است> همی گوید که مرا بدین شکل کسی کردست، از بهر آنك چیزی مشکّل خویش نباشد، ومجبور ومقهور بدان گفتیم عالم‌را که همی بینیم که زمین جزوهاء بسیارست وهمه بر یکدیگر افتاده است از مرکز <زمین> تا بروی اثیر وهر جزوی که برترست اگر از آن زیرین راه یابد بجای او فرو شود. پس همه مقهورند چو همی نتوانند فروتر از آن شدن که بر آنند، وآب بر روی زمین بدان مانده است که همی راه نیابد که بسوی مرکز فرو شود. نبینی که هر کجا سوراخی یابد خویشتن‌را بدو فرود افکند؟ پس آب بر روی زمین نیز مقهورست از خاك، وجزوهاء خاك همه از یکدیگر مقهورند، تا بدان نقطهٔ میانگین کآن مرکز عالم است اندر جوف خاك، وهوا از بر آب مقهورست وهمی نتواند که بآب فرو شود. نبینی که گر ما سنگی بآب اندر افکنیم، آن آب سنگ‌را راه دهد کزو فرو گذرد وهوارا باز دارد؟ وآتش از بر هوا نیز مقهورست که اگر راه یابد فرود آید تا آن هوا اورا بر اندازد سوی حاشیت عالم، چنانك همی بینیم از

1 عالم که مخلوقات است : عالمی که مخلوقاتی است A ‖ 2 بگواهی : بکوای A ‖ بیانی : بیامی A ‖ 4 متصل : مفضل A ‖ مجبور : محبور A ‖ 6 مشکل : شکل A ‖ 8 اثیر : امیر ‖ 9–10 بر آنند : بر از اند A ‖ 14 نتواند : نتوانند A ‖ 15 آن آب سنگ‌را (؟) : خوان سنك آب‌را A ‖ 16 باز دارد : باز ندارد A وشاید «بار ندهد» ‖ فرود : وفرود A ‖ 17 سوی : شوی A

فرود آمدن برق بقهر ونیز شدن آتش از زمین سوی حاشیت عالم بطبع ، یا آنك دریای عظیم ، کآن همه جزوهائی است بر آب که ایستاده همه بر یکدیگرست ، وهر جزوی از آب همی خواهد که بزیر آن جزو فرو شود که فروتر ازوست. پس همهٔ جزوهاء آب نیز مقهور مانده اند از یکدیگر ، وجزوهاء هوا از روی آب تا سطح اثیر نیز مقهور اند از یکدیگر ، وهمی خواهند که همه بر روی آب ایستندی. پس درست کردیم که این جسم کلّی بدین شکل [75b] که یافتست بکلّیّت خویش مقهورست ، ومقهوررا قاهری واجب است ، وقاهر او صانع اوست.

(۲۵٤) آنگاه گوییم : چو گوییم که صانع عالم این قهر بتشکیل این جوهر وبر افکندن مر جزوهاء هر قسمتی‌را از اقسام جسم بیکدیگر چنانك مر جزوهاء خاك وآب وهوارا بر یکدیگر افکندست ، وباز ببر افکندن مر اقسام کلّیّات جسم‌را بیکدیگر ، چنانك آب‌را بر خاك افکندست وهوارا بر آب وآتش‌را بر هوا وافلاك با یکدیگر ؛ این فعل بذات خویش کردست یا بفرمودست ؟ اگر گوییم. بذات خویش کردست ، اورا جسم گفته باشیم ، وچو خدا جسم نیست ، باید گفتن که بفرمودست بدین قهر برین مقهوران. پس آن فرمان‌را ابداع گوییم ، وبدیع‌تر ازین کاری نباشد. لازم آید همی که جوهری بی هیچ علم وخواسته بفرمان کسی چنین شود که شدست.

(۲۵۵) ونیز چو همی بینیم که اندر عالم اشخاص نبات وحیوان واجرام

1 فرود : فروز A ‖ 2 یا : با A ‖ بر آب که : بر آب ــ که‌ا (؟) A ‖ 3 بزیر آن : بریز که بزیران A ‖ 6 ایستندی : ایستیدی A ‖ 7 بدین : بداین A ‖ 9 چو : جه A ‖ 10 اقسام : ارتسام A ‖ 11 وباز : وبار A ‖ 15 مقهوران : مقهور از A

کواکب وافلاك کارکنان اند، همی دانیم که این کار بفرمان صانع عالم همی کنند. پس ظاهرست که نخست فرمان پدید آمدست، آنگاه بنگریم تا از آن فرمان نخست چه پدید آمدست، وبنگریم اندرین صنع، وهمی بینیم که صنعهاءِ جزوی همی از نفسهاءِ جزوی اند، چه نمائی وچه حیوانی. پس بدین دلیل گوییم که پیش ازین مصنوع، نفس < بود وپیش از نفس >ــ که منبع اوست ــ چیزی بودست یا نه؟ وگوییم: جانوران ونفس‌داران بسیارند که آن استدلال که ما همی گیریم، ایشان همی نتوانند گرفتن. پس بنگریم تا مارا چیست که آن جز مارا نیست از دیگر جانوران، وما این استدلالات بقوّت آن چیز همی توانیم گرفتن، ویافتیم مر آن چیزرا چنین که شرف نفس بدوست، وآن عقل است.

(۲۵٦) پس دانستیم کز آن امر که نام او ابداع است، نخست عقل پدید آمدست، آنگاه نفس، آنگاه این جوهر صنع پدید <آمد> که نفس برو مستولی است. وچو اندرین مصنوع بنگرستیم، اندرو آثار تدبیر وتقدیر وحکمت دیدیم ودانستیم که این صنع نفس‌راست بتأْیید عقل. آنگاه بنگریستیم تا پیش از عقل چیزی موجود [57a] شدست از آن فرمان کاثبات آن کردیم بضرورت، ونیافتیم اندر خویشتن اثری ازو شریف‌تر، پس گفتیم از امر باری سبحانه نخست عقل موجود شدست، ونفس از امر بمیانجی عقل موجود شدست، ومظاهرت عقل مرنفس‌را وتشریف او مر نفس‌را گوای ماست بر

3 وبنکریم: وبنکرین A ‖ 4 نمائی: نمای A ‖ 6 اوست: اوراست A ‖ نفس داران: نفس دامان A ‖ 7 که آن استدلال: که آنرا که آن‌را استدلال A ‖ 8 جز: احر A ‖ دیگر: یکدیکر A ‖ استدلالات: استدلات A ‖ 13 وچو: وجود A ‖ 18 ماست: مامت A

آنك نفس بمَثَل فرزند عقل است، ولوح اوست که عقل محاسن خویش‌را بر نفس همی پدید تواند آوردن. ودلیل بر آنك نفس‌را محلّ لوح است، آنست که او جوهریست که ذات او صوریست وصورت‌را جز اندر نفس مکان نیست، ولوح باشد آنچ محلّ صورتها باشد.

(۲۵۷) پس درست کردیم که نفس‌را منزلتِ لوح است، وچو نفس‌را منزلتِ لوح است، عقل‌را منزلتِ قلم باشد، که قلم بر لوح مطّلع باشد، چنانك عقل بر نفس مطّلع است. وحشویان امّت گویند که قلم از یاقوت سرخ است، ولوح از زبرجد سبز است. واین سخن حکماست که مَثَل گفته اند، از بهر آنك یاقوت شریفتر زگوهرست، وزبرجد فرود ازوست، همچنانك قلم برتر از لوح است، ولوح فرود از قلم است، واز بهر آن رسول الله ــ صلّى الله علیه وآله ــ مر عقل کلّی‌را قلمِ خدای گفته است، که آنچه در ضمیر نویسنده باشد، نخست بقلم رسد، آنکه از قلم بلوح رسد، ونخست جز بلوح پدید نیاید. واین عالم خویش بمثل کتابیست نبشتهٔ خداءِ تعالی، وچنانك عقل کلّی مر نفس کلّی‌را بمنزلت قلم است مر لوح‌را، وصورتهاءِ عقلی اندر نفس از عقل پدید آمدست، نیز نفس کلّی قلم است مر هیولی‌را، وصورتهاءِ جسمی برین جوهر از قلم نفس کلّی پدید آمدست، واین بمَثَل خطّ خدای است برین لوح کلّی که جوهر جسم است بچندین هزار اشکال مختلف وخطّهاءِ الٰهی برین لوح جسمی که عالم است همه سبز

3 جوهریست : جویست A ‖ 5 نفس‌را : نفس‌ر A ‖ 8 سبز : سبزه A ‖ 13 کتابیست : کتابتست A ‖ 18 مختلف (؟) : مختجب A

است ، چنانك حشویان همی گویند که «محفوظ» از زبرجد سبز است و«طور» این جسم کلّی است که مانند کوهی است ، بل کوه کلّی خود این است ، و«کتاب مسطور» این صورتها وشکلهاست برین جسم نگاشته ، و«رقّ منشور» این هواست که این نبشته [76b] اندرو همی تابد ، و«بیت المعمور» این عالم است که قبّهٔی است که هیچ گشادگی <ندارد> چو خانهٔی آبادان بی هیچ رخنهٔی وخللی ، و« سقف مرفوع » این آسمان افراشته است ، و«بحر مسجور» این مکان عظیم بی نهایت است که اندر ضمیر همی آید که بیرون ازین قبّهٔ افلاك گشادگئی فراخ وبی نهایت است . وگروهی از حکما مر آن‌را عرض بی طول گفتند ، وگفتند بهشت آنست که خدای مر آنرا بفراخی صفت کردست بدین آیت : قوله « وجنّة عرضها السّموات والارض اعدّت للمتّقین . » ومعنی قول خدای تعالی این شرح است که یاد کردیم که گفت : « والطّور ، وکتاب مسطور ، فی رقّ منشور ، والبیت المعمور ، والسّقف المرفوع ، والبحر المسجور . »

(۲۵۸) وچنانك عقل کلّی ونفس کلّی قلم ولوح خدای اند ، اندر عالم دین نیز رسول قلم خدای است نبشته برین صحیفهٔ جسمی ، چنین که همی بینیم ، قرآن کریم نیز کتاب خدای است ازین قلم ـ که رسول است ـ برین لوح ـ که وصیّ است ـ وچنانك این کتاب اوّلی جز بدین لوح مارا معلوم

5 گشادگی : گشاده گی A ‖ 8 گشادگئی : گشاده گی A ‖ 10—11 سورهٔ ۳ (آل عمران) آیهٔ ۱۲۷ ‖ 12—13 سورهٔ ۵۲ (الطور) آیهٔ ۱-٦ ‖ 14—15 اندر عالم دین ... نبشته : اندر عالم دین رسول نیز کخدای است نبشته A ‖ 15 که : کو A ‖ 17 که وصی است : که وصیلت A ‖ لوح : + لوحیست A

نشد، < قرآن نیز جز بوصیّ مارا معلوم نشود >. ودلیل عقلی بر آنك آفرینش عالم بر جوهر جسم کتاب اوّلی خدای است، وقرآن کتاب دیگر است، قول خدای است که گفت بدین آیت: «الٓمٓ ذلك الکتاب لا ریب فیه هدًی للمتّقین.» گفت الف یعنی طول، وگفت لام یعنی عرض، وگفت میم یعنی عمق. این اشارت بود سوی عالَم که مر اورا طول وعرض وعمق است.

(۲۵۹) آنگاه گفت آن کتاب شکّی نیست اندرو، یعنی ظاهر است که کردهٔ خداست، رهنمایست مر پرهیزگاران‌را سوی حقّ، واگر بدین کتاب مر قرآن‌را خواستی، گفتی «هذا الکتاب» از بهر آنك این آیت بر سر این کتاب بود، وچو گفت آن کتاب ونه گفت این کتاب، این اشارت دلیل است عقلارا بر آنك بدین قول مر قرآن‌را همی نخواهد، بل مر آفرینش عالم‌را همی خواهد.

(۲٦۰) پس آن کتابِ دیدنی ـ اعنی آفرینش عالم ـ واین کتابِ شنودنی ـ اعنی قرآن کریم ـ هر دو نبشتهاءِ خدا اند بر دو قلم وبر دو لوح سوی [77a] مردم کز عقل مر اورا بهره آمدست، وچو مردم بآخر آفرینش مولودی آمد که مر اورا از عقل بهره آمد، وامر خدای برو < نازل شد >، واجب دانستیم که اوّل آفرینش امر بود وز آن امر نخست عقل موجود شده بود، وآن امر ابداع بود یگانه، وأصل موجودات او بود، ومردم بر مثال درختی که چو بارش امر اند (؟) < . . . > دانستیم که تخمش امر بوده است.

3–4 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱ ‖ 4 وگفت میم : وگفتیم A ‖ 6 ظاهر : طاهر A ‖
18 که چو بارش امر اند (؟) : چنین است در اصل وشاید پس از آن کلماتی ساقط شده باشد

XXI.

< اندر پدید آمدن انواع از شخص >

بیت ٤٥-٤٩ روا بوَد که یکی مرد آفرید ایزد
وهم زتنش یکی جفت کرد اندُه خوار،
پس از میان‌شان نسل آفرید وفرزندان
نبیرگان فراوان وبیشمار تباو؟
اگر تو منکرشی، سورة النساست دلیل
که آفرید یکیّ وازو هزار هزار
وگر مقرّ شوی، شخص پیش واز پس نوع
چگونه شاید بودن؟ خرد بدین بگمار
نخست جنس، پس آنگاه نوع واز پس شخص
طریق حکمت آن، بی جدال وبی پیکار.

(٢٦١) اندرین پنج بیت <دو> سؤالست: یکی آنك همی گوید: چه گویی، روا باشد که خدای یکی مردم آفرید از اوّل وجفت او ازو پدید آورد، وزیشان فرزندان ونبیرگان بسیار آیند وزادند؟ اگر گویی: چنین نبود، سورة النساء حجّت است بر تو، که خدای گفت «شمارا از یك نفس آفریدم، وجفت اورا ازو آفریدم، وزیشان هر دو مردان بسیار وزنان بیرون آوردم.» بدین آیت: قوله «یا ایّها النّاس اتّقوا ربّکم الّذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً کثیرًا ونساءً.»

14 او ازو : او ارد A ‖ 15 آیند A : شاید «آمدند» ‖ 18—19 سورة ٤ (النساء) آیة ١

(۲٦۲) ودیگر سؤال آنست که همی گوید: اگر مقرّی که چنین بود، ونخست خدای شخص آفرید تا مردم از آن شخص پدید آمد بجملگی، پس گفته باشی که شخص پیش از نوع بود. واهل منطق دانند که نخست جنس است، آنگاه نوع، آنگاه شخص. چنانك چو گوییم حیوان، هم ستوران گیاه‌خوار وهم ددگان گوشت‌خواره وهم مرغان وهم خزندگان وهم مردم، همه گفته شود؛ آنگاه نوع، سپس از نوع اشخاص است که گوییم: مردم فلان وفلان وفلان است. این هر دو [77b] سؤال بر ترتیب یکدیگرست، یعنی اگر منکر شوی که نخست یك تن نبود، خدای همی چنین گوید، واگر مقرّ آیی، شخص‌را پیش از نوع نهاده باشی؛ واندر وضع حکما چنین نیست.

(۲٦۳) جواب حکما مر این سؤال‌را که گفت «نخست یك جفت مردم بود یا بیشتر؟» آنست که گفته اند که روا باشد که مردم ابداعی از اوّل یك جفت بود، وروا باشد که بیش از یك جفت بود. وأمّا آنها کز فلاسفه بجفت عالم مقرّند، بمردم ابداعی مقرّند بی زایش. وامّا جواب فلسفی مر این سؤال‌را که گفت «شخص پیش از نوع چگونه روا باشد؟» آنست که گوییم: جنس ونوع معقول اند نه محسوس، واشارت بر شخص افتد نه بر نوع افتد ونه بر جنس، ونخست از چیز هلیّت باید که درست شود، چنانك گوییم: هست؟ چو گوید: هست، آنگاه گوییم: چیست؟ واین سؤال باشد از جنسِ چیز، آنگاه چو گوید: حیوان است، مارا معلوم نباشد بدین جواب

3 گفته باشی: گفت باشی A ‖ 5 خزندگان: خیرندکان A ‖ 8 که نخست: کبخست A ‖ 9 مقر آیی: مقرای A ‖ 13 بی زایش: بی ارایش A ‖ 14 سؤال‌را که: + بحه (؟) A

کآن کدام حیوان است، بل بدین جواب آن معلوم شود کآن چیز جماد نیست ونبات نیست. آنگاه گوییم: کدام حیوان است؟ وآن سؤال از فصل باشد که نوعی بدان از دیگر نوع جدا شود، چنانك چو بپرسیم: کدام حیوان؟ گوید: سخن گوی. واین جواب بر مردم افتد وفرشته. آنگاه گوییم: کدام سخن گوی؟ آن باز سؤال باشد از خاصّهٔ مردم. وچو گوید: سخن گویِ میرنده، آنگاه بدانیم که مردست، وسپس ازین، سؤال از کیست باشد، اعنی از شخص، تا گوید: فلان یا بهمان است. پس باید دانستن این مردرا.

(۲٦٤) وهر که حقایق منطق‌را جوید <داند> که قوام نوع بشخص است، وقوام جنس بنوع است، هر چند شخص اندر نوع است ونوع اندر جنس است، همچنانك قوام کلّ بجزوست، هر چند جزو اندر کلّ است. نبینی که اگر جزو نباشد کلّ نباشد، واگر کلّ نباشد جزو باشد، واگر یکی نباشد پنج نباشد، ولکن اگر پنج نباشد یکی باشد؛ واگر کسی یکی گاو بیند بمَثَل، هر آن‌را منکر نتواند شدن که گوید «این شخص [78a] نیست». نخست باید که نوع گاورا بی اشخاص ببینیم که این مُحال باشد، واین سخنِ بی ترتیب ازین مرد بدان آمدست که این‌را ندانست یا خواسته است که ضعفاء العقول ومحدّثان این علم‌را بدین سؤال بیازماید.

(۲٦٥) امّا جواب اهل تأیید ـ علیهم السّلام ـ مرین سؤال‌را که گفت

2 فصل : فضل A ‖ 3 کدام : بکدام A ‖ 5 گوییم : جوییم A ‖ 6 از کیست : ان کیست A ‖ 10 جنس : حبس A ‖ 15 ببینیم : بینم A ‖ 16 مرد : + ما A ‖ 18 علیهم السلام : علیه السلام A

«چه گویی، روا باشد که خدای نخست یکی مردم آفرید وجفت اورا ازو آفرید ومردان وزنان بسیار بزایش ایشان پدید آمدند؟» آنست که گفتند: یکی واجب است بعقل که چنین بوده است، وحقّ این است بی هیچ شبهتی، ودلیل عقلی بر درستی این قول آنست که امروز مردم بسیار است وعقل باضطرار مقرّست که بسیاری‌را مایه یکیست وآغاز بسیاری دو باشد واز دو یکی پدید آید که پیش ازو یکی نه از چیزی دیگرست، چنانك دو از یکی است وسه از دو پدید آید واز آن یکیِ اوّلی تا بسیاری موجود شود، وچو مردم بسیارست ومعدودست ومعدود زیر عدد است، این خاصّیّت ـ که یاد کردیم ـ مر عددرا لازم است که بسیار از یکی پدید آید بمیانجی دو، واین شهادتی ابداعی است مر عقل‌را که آغاز این بسیار مردم یکی مرد بودست بضرورت، وجفت او ازو بودست چنانك دو از یکیست چنین که همی بینیم کز یکی تخم ـ که آن جُفتی است ـ همی هزاران دانه موجود < شود > بزایش نباتی، واگر آن یك دانه ـ که جفتست ـ بهم فراز بسته بآغاز نباشد، آن بسیار دانه‌ها البتّه وجود نیابد.

(۲۶٦) وامّا < آنکه > بگفتند که جفت او هم ازو بود اعنی هم مردم بود همچنو، چنانك رسول مصطفی ـ علیه السّلام ـ بمکّه مر وصیّ خویش‌را گفت که «او از من است ومن ازوی‌ام» بدین خبر «علیّ منّی وانا منه» وهر کسی داند

1 وجفت : او جفت A ‖ 2 مردان : مردمان A ‖ 3 بعقل : بفعل A ‖ 5 مقرست : مقرست A ‖ 6 دو از یکی : دور از یکی A ‖ 8 این : واین A ‖ 9 بمیانجی : میانجی A ‖ 10 مر عقل‌را : + از عدد دیگر ملازم است مر معدودرا A تکرار با تصرف ‖ یکی مرد : یکی مردم A ‖ 14 نیابد : نیاید A ‖ 15 بگفتند : نگفتند A ‖ 17 او از من است : اورا نیست (!) A

که ایشان ـ علیهما السّلام ـ دو شخص بودند، از یکدیگر نباشند، ولکن چو هر دو اهل تأیید بودند از یکدیگر بودند. وفایدهٔ عقلا اندر قول خدای که [78b] گفت «جفت آدم‌را ازو آفریدم» آن بوَد که تا بدانند که واجب است که وصیّ رسول از نسبت او باشد نه از طینتی دیگر.

(۲٦٧) باز گوییم سخن خویش وگوییم بسیاری مردم از آن جفت اوّلی است، وآن جفت جنس بوده اند مر این انواع مردم‌را کزو نوعی هندوست ونوعی ترکی است ونوعی حبشی است ونوعی جهودست، وچنانك جنس چندین هزار عَلَوی که در عالم است نیز <از> یك مرد بودست که جفت او ازو بوده است اعنی علیّ وفاطمه، واگر اندر مدّت چهار صد سال وکسری ازین دو شخص چندین هزار مرد وزن موجود شد که شهری نیست بشرق وغرب ـ بل بمَثَل دهی نیست ـ که اندرو یکی علوی نیست، تا هزار علوی که هست اندر شهری از شهرهاءِ بزرگ، چرا روا نباشد که این خلق بسیار از یك جفت مردم پدید آمده است که جفت اوّلی او بوده است؟ پس اگر کسی بخلاف این گوید که ما گفتیم که بسیاری از یکی آید، گفته باشد که روا نباشد که بسیاری از یکی آید، واین دروغ باشد. وهر یکی که اندر معدود بسیاری موجود است گواهی دهد که این بسیار از یکی جمع

1 علیهما السلام : علیهم السلام A ‖ 4 نسبت : نسبتی A ‖ 7 جهودست (؟) : مضمودست (!) A ‖ 8 عالم است : عالم انست A ‖ 9 فاطمه : + وچو هزار که جنس چندین هزار علوی وفاطمه علیهما السلام A مطلب مکررست ‖ 10 شهری : شهرتی A ‖ 13 جفت اولی او : جفت از اولی ازو A ‖ 15 که روا : کزو A ‖ از یکی : از یك A

شده است. خلق از یکی تن پدید آمده است که جفت او ازو بوده است.

(۲٦۸) ومثالی نماییم هر پدید آمدن انواع‌را از یکی شخص، چنانك این شبهت از دل ضعفا بر خیزد. گوییم شکّی نیست اندر آنك جنس علویان از علیّ ــ سلام الله علیه ــ بود واو یك شخص بود وفرزندان او که علویان اند امروز انواع اند: یکی نوع حسنی اند ویکی نوع حسینی اند ونوعی عقیلیان اند ویکی نوع زیدیان اند ونوعی بکریان وجز آن، وما دانیم که نوع حسنی از شخص حسن اند کو یك شخص بود، ونوع حسینی از شخص حسین اند کو نیز یك شخص بود، ودیگر انواع هر یکی نیز از یك شخص پدید آمده اند. پس از قیاس این مغالطه که ابو الهیثم یاد کرده است ایدون بایستی که نخست هزاران [79a] علویِ حسنی بودی که ایشان نوع اند، آنگاه حسن بودی که او شخص بود، واین سخن خردمندان نباشد.

(۲٦۹) پس ظاهر کردیم که انواع از شخص پدید آید نه شخص از نوع، واگر کسی چنان اندیشد که «چگونه روا باشد که خدای مردمی تمام‌را خورنده ورونده وگوینده از طبایع بی جان موجود کند بی زایش؟» این اندیشه ازو بی مشاورت عقل ممیّز قیّاس پدید آمده باشد، از بهر آنك عقل بضرورت مقرِّست کاین عالم مصنوع است واین صنع برین جوهرِ متجزّیِ متکثّر که جسم است بفرمان کسی افتاده تا بدین هیأت شده است، تا چندین

2 ومثالی : وشالی A ‖ 4 سلام الله علیه : رضی الله عنه A در کتاب حاضر همه جا در مورد ائمه «علیه السلام» ونظائر آن آمده، ورضی الله عنه مستعمل اهل سنت وتصرف کاتب است ‖ 6 حسنی : حسینی A ‖ 7 شخص حسن اند : شخصی حسن اند A ‖ حسین اند : حسینی بود A ‖ 10 هزاران : هزار از از A ‖ 16 متکثر(؟) : منکر A

صورتها وطبایعها وحرکتهاء مختلف ــ که بهری‌را از آن پیش ازین یاد کردیم ــ وعقل مقرِّست بدانك این زمین بدین گرانی وعظیمی با کوهها ودریاهاء عظیم ونبات وحیوان بی شمار اندر میان هواءِ سبك منحلّ بی هیچ امتناعی استاده است ، واثیر ــ که آن چرخ آتش است ــ گِردِ هوا گرفته است ، وافلاك بترتیب یکدیگر اندر آمده است وهمی گردند بر یك نهاد ، وکواکب بر افلاك ــ بخلاف حرکت افلاك ــ حرکت همی کنند از مغرب سوی مشرق ، واین طاعت ازین جسم مشکّل عظیم مر فرمان آنکس‌راست کاین‌را او ساخته است ، وعقل مقِرّست که چنین است والبتّه همی نداند کاین چرا شاید بودن ، از بهر آنك آنکس که این او کردست از عقل برترست ، وعقل ازو اثرست ، واین بر مؤثِّر خویش مطّلع نتواند شدن ، چنانك دبیری از دبیر اثرست ودبیری نداند که مر اورا دبیر چگونه پدید آرد ونداند که دبیر چگونه است.

(۲۷۰) پس هر که بعقل خویش باز گردد وبداند که این عالمِ عظیم بفرمان صانعی چنین است که هست ، چه بایدش عجب داشتن از آنك همان کس که این صُنعِ بزرگ کرد بی هیچ آلتی ، آن شخص اوّلی‌را ــ کو عالم صغیر بود ــ هم او کرد بفرمان؟ واگر اینك همی بینیم < انسان کبیر > ــ اعنی عالم ــ واجب است که بوده است ، انسان نیز واجب است چنانك خدای گفت « لخلق السّموات والارض [79b] اکبر من خلق النّاس ولکنّ اکثر النّاس لا یعلمون. » همی گوید بوجه تأکید که آفریدن آسمانها وزمین بزرگترست

1 که بهری‌را : کر بهری‌را A ‖ 2 با : تا A ‖ 5 گردند : کروند A ‖ 10 از دبیر : از دبیری A ‖ 11 ودبیری : ودبیر A ‖ 16 انسان : اروان (!) A ‖ 17 لخلق : کنخلق A ‖ 17–18 سورة ٤٠ (المؤمن) آیة ٥٩

از آفریدن مردمان ولکن بیشتر از مردمان همی ندانند ـ یعنی همی تفکّر نکنند ـ که چو آفرینشِ عالم پیداست که بفرمان است، آفرینش مردم هم ازوست.

(۲۷۱) خردمند آنست که چو چیزی بسیار بیند بی آنك معلوم او باشد آنرا بمعلوم نشمرد، وآن<را> بچیزی دیگر اندر نیاویزد، بسبب آنك آنرا ندیدست وآن بیشتر نا معلوم‌را فراموش کند، وعقل مقرّست که اندر دانهٔ خرما یا اندر دانهٔ سیب وجز آن جوهری است فاعل که آن جوهر نه شکم دارد ونه معده ونه دندان، ومر خاك‌را وآب‌را بخورَد وزو چوب وبرگ وشاخ وخار ولیف سازد وبر او خرماء لطیف پدید آرد سالهاء بسیار، بی آنك عقل بداند که این فعل از آن چیز که اندر آن دانه است، چگونه همی آید، وبرین معنی این بیتها قول است.

شعر مؤلّف کتاب

بدانهٔ گندم اندر چیست کو مر خاك وسرگین‌را
چنان کردست کآنرا کس همین زین دو نپندارد
چگونه بی سر ودندان وحلق ومعده آن دانه
همی خاکی خورد همواره کآب اورا بیاغارد

5 نا معلوم‌را : تا معلوم‌را A ‖ 9 دانه : رانه A ‖ 11 شعر مؤلف کتاب : بحر هزج مثمن سالم، مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن. این ابیات از قصیده‌ئی است بمطلع :

کسی کز راز این دولاب پیروزه خبر داد
بخواب وخور چو خر عمر عزیز خویش نگذارد

رجوع شود بدیوان ناصر خسرو مصحح تقوی ۱۳۰٤–۱۳۰۷ ص ۱۳۷ ‖ 12 کو مر D : کو مر A ‖ 13 چنان A : چنین D ‖ کس همین زین دو نپندارد D : کسی او دو نبندارد A ‖ 14 معده آن دانه A : معده ودانه D معدهٔ دانه (دهخدا D ص ٦٤١ ستون ۲) ‖ 15 همواره کآب اورا بیاغارد A : همواره کاب او نیاغارد D همی خاکی خورد هموار وآب اورا نیاغارد (دهخدا D ص ٦٤١ ستون ۲)

کسی کاین پر عجایب صنع وقدرت‌را نمی بیند
سزد گر مرد بینا جز که نا بیناش نشمارد
بدانه تخمها در پیشکارانند مردم‌را
که هر یك زآن یکی کار ویکی پیشهٔ دگر دارد
چو در هر دانه‌ئی دانا یکی صانع همی بیند
خدای خویش آنهارا نه پندارد نه انگارد
ور اندر یافتن مر پیشکاران‌را چو در ماند
بر آنك او برتر از عقل است خیره وهم نگمارد
کسی شکر خداوندی که اورا بنده‌ئی بخشد
که او از خاك خرما کرد داند، خود چه بگزارد؟
ترا در دانهٔ خرماست ای بینا دل این بنده
که او بر سرت هر سالی همی خرما فرو بارد
کسی کز کردگار خویش اینسان نعمتی یابد
سزد گر در دو دیدهٔ خویش تخم شکر او کارد.

1 وقدرت D : وقلسب A ‖ 3 بدانه D : بدان A ‖ 5 یکی صانع همی بیند D : صانعی‌را همی بیند A ‖ 6 آنهارا نه پندارد (دهخدا D ص ٦٤١ ستون ٢) : آنهارا نپندارد D اینهارا نه نهندارد A ‖ 7 ور اندر یافتن مر D : وز اندر تافتن بر A ‖ چو در ماند AD : بدر ماند (دهخدا D ص ٦٤٢ ستون ١) ‖ 8 بر آنك او برتر از عقل است A : بر آنکو برتر است از عقل D ‖ خیره وهم نگمارد (دهخدا D ص ٦٤٢ ستون ١) : خیره وهم بگمارد D هم خیره هم نگمارد A ‖ 10 خرما کرد داند، خود چه بگزارد D : خرمارا بکرداند خود بعد بگذارد A ‖ 12 که او D : کزو A ‖ 13 اینسان نعمتی : اینسان قیمتی D زینسان نعمتی A اینسان بندهٔ، اینسان قسمتی (دهخدا D ص ٦٤٢ ستون ١) ‖ 14 تخم شکر A : تخم مهر D ‖ کارد : این قصیده مشتمل بر ۲۵ بیت است که فقط ۹ بیت آن در اینجا نقل شده است

(۲۷۲) وناگذشتن هر صانعی از صُنّاع نباتی وحیوانی اندر تخمها وبیخها ونطفه‌هاست [80a] از آن یك صنع که بر آن قدرت یافتست، اعنی چو از تخم سیب جز سیب گری نیاید، وز تخم کنجد جز کنجد گری نیاید، واز گاو جز گاو نزاید، وملازمت این صنّاع برین صناعاتِ معلومات دلیلست مارا بر آنك مر هر یکی‌را ازین صنّاعِ جزوی بر آن صنع ــ کزو همی آید ــ صانعی نهادست که صانع کلّ اوست، وچو ما از چگونگیِ صنعِ صانعِ جزوی عاجزیم وبضرورت مقرّیم که این صنع از جوهری همی آید که اندرین تخم است، چرا ازین بگذریم؟ وبسبب آنك این‌را همی بسیار بینیم، همی پنداریم که این‌را دانسته ایم، وگوییم چگونه صانع کلّ از طبایعِ بی زایش مردم کرد، بل میان هر دو اهل حکمت اتّفاق است بدانك وجود جفتانِ ابداعی از حیوان ووجود تخمهاء ابداعی از نبات تا وجود عالم بیك دفعت بود بی تقدیمی وتأخیری البتّه. وباثباتِ پدر ومادر اوّلی ــ کآن نوع مردم بود ــ بابداعِ بی زایش، ثابت شاید کردن پدر نفسانی مر ناطق‌را ومادر <نفسانی> مر اساس‌را بتأیید بی تعلیم. وابداع اندر اجسادِ نوع مَثَل است بر تأیید اندر اشخاص وتأیید بی تقدیمْ ممثولِ ابداع است بی تولید. این اشارت‌را بحقّ پدید باید کردن تا شبهت بر خیزد.

(۲۷۳) وامّا جواب آنچه گفت «چگونه روا باشد که شخص پیش از

1 ناگذشتن: ناکذشتی A ‖ از صناع: کز صناع A ‖ 3 سیب گری: سیب کوی A ‖ 5 مر هر یکی‌را: + بر آنك مر هر یکی‌را A مکرر ‖ همی آید: همی اند A ‖ 6 صانع کل: صانعی کلی A ‖ 9 صانع کل: صانع کلی A ‖ 13 مادر: مادری A ‖ 14 وابداع: بی ابداع A ‖ 15 وتأیید: بتأیید A

نوع باشد، واندر منطق نخست جنس است، آنگاه نوع، آنگاه شخص؟» ـ با آنك پیش ازین بیان کردیم که این سخن نه بحقّ است، بل مغالطه است ـ آنست که گوییم: هر که اقسام سخن‌را نیافته باشد چو نامی بر چیزی بشنود چنان گمان بَرَد که آن نام‌را بر همهٔ چیزها همان معنی است، چنانك چو میانهٔ عامّه معروف است نام قدیم ونام محدَث، وهمی داند که قدیم آن باشد که بزمان پیش از محدَث باشد، پندارد هرچ نام پیشی برو افتد ونام سپسی بر دیگری افتد، این چیز که نام پیشی برو افتد بزمان پیش از آن بوده باشد که نام سپسی برو افتادست [80b] ونه چنین است، بل بباید دانستن که پیش وپس بچهار قسمست کز آن یك قسمست که زمانی است وپس دیگر اقسام نه زمانی است، بل بوجهی دیگر چیزی پیش از چیزست وچیز سپس از چیزی است، امّا آن پیشی که زمانی است چو پیشیِ نبوّت عیسی است بر نبوّت محمّد ـ علیهما السّلام ـ یا چو پیشیِ هجرت پیغامبرست از مکّه بمدینه بر هجرت وصیّ ـ علیه السّلام ـ از مکّه بکوفه، ودیگر پیشیِ ذاتی است نه زمانی، چو پیشیِ یکی بر دو، وپیشیِ حیوان بر مردم. این پیشی نه زمانی است بل ذاتی است، اعنی آنچه اندر حیوان است اندر مردم هست، واندر مردم نیز چیزی دیگر هست که آن اندر حیوان نیست، وسه دیگر پیشی پیشیِ مرتبت است چو پیشیِ حرفها بر سخن یا بر کتاب، یا چو پیشیِ سخنگوی

5 داند : دانند A ‖ 6 سپسی : سبس A ‖ 8 سپسی : سبس A ‖ 9 قسمست . . . قسمست : قسمت کزان بك قسمت A ‖ 10 نه زمانی است : + وبس دیگر اقسام نه زمانیست A مکرر ‖ چیزست : جیریست A ‖ 11 آن پیشی : ان بیش A ‖ چو پیشی : جو بیش A ‖ 12 وصی : وحی A ‖ علیه السلام : علیها السلام A

قومی بر یاران، وچهارم پیشی شَرَف است چو شَرَفِ حکیم وپیشیِ او بر درودگران، یا چو پیشی رئیس بر شهریاران، وتقدّم زمانی بر چیزهاء طبیعی افتد وتقدّم ذاتی بر چیزهاء عقلی افتد وجنس نوع از عقلیّاتست. پس بباید دانستن که شخص مر نوع‌را بمنزلت جزوست مر کلّ‌را ونوع مر شخص‌را بمنزلت کلّ است مر جزورا ومر کلّ‌را وجود بجزوست، وروا باشد که جزوی باشد بی کلّ وروا نباشد کلّ بی جزو البتّه. ووجود نوع ببسیاری شخص است ووجود شخص بوجود نوع نیست، واگر ما شخصی بینیم آنرا منکر نتوانیم شدن وگفتن که این شخص نیست، چو ازین صورت اشخاص بسیاریست، بل آن صورت بذات خویش قایم باشد بی بسیاری، ونوع جز بسیاری شخص چیزی نیست. پس درست کردیم که پیشی نوع بر شخص وپیشی جنس بر نوع زمانی نیست، تا شاید گفتن که نخست نوع باید آنگاه شخص، بل ذاتی است ونوع از شخص موجود شده است ولکن نام نوع مر شخص‌را جمع کرده است نه چنانك مر نوع‌را بی شخص وجود بوده است، چنانك کسی گوید «درخت»، [81a] این نام جمع کند مر همهٔ شاخها وبرگ وبیخ وبار درخت‌را، ولکن نخست درخت نباشد بی هیچ شاخ وبرگ وبار، <که> آنگاه شاخ وبرگ وبیخ وبار برو بیرون آید، بل نخست بیخ باشد ویکی شاخ

1 وپیشی : وبیش A ‖ 1–3 بر درودگران (؟) : بر سروذ کری A ‖ 2 رئیس A : چنین است در اصل شاید منظور «رئیس روحانی» است ‖ 4–5 مر کل‌را... کل است : مر کلی‌را... کلیست A ‖ 5 جزورا : جزوورا A ‖ 6 شخص : شخصی A ‖ 9 جز بسیاری شخص : جزو بسیاری شخصی A ‖ 14 بیخ : منج A ‖ 16 برگ... وبار : + درخت‌را ولکن نخست درخت نباشد بی هیچ شاخ وبیخ وبرگ وبار A مکرر ‖ بیخ : منج A ‖ آید : آمد A

باشد ویکی برگك پدید آید آنگاه همی افزاید وبر شاخها همی افزاید وبیخها وبرگها همی شود، تا چو تمام شد، آنگاه مر اورا درخت گویند، واین نام جمع کند مر همگی شاخ وبیخ وبار درخت‌را، واین خواستیم که بگوییم.

XXII.

< اندر عقل وعلم >

بیت ۵۰-۵۵
یکی سؤال که قایم شدست چون شطرنج
زبس که هرکس جست اندرین سخن بازار:
که عقل برتر یا علم، فضل ازین دو کراست؟
بدین دو رو بشنودم فضول صد خروار.
چگونه داند علم آن کسی که نامختست؟
درودگر نکند کار جز بدست افزار.
کسی که دلّ نه بر داشتست از تعلیم
بعزّ علم نباشد بسیش دست گذار.
چو حدّ عقل ندانند وحدّ علم که چیست
سخن گزافه بگویند، شرم نیّ ونه عار.
زعلم باری بر علم خود قیاس آرند
شدند لاجرم از راه راستی بیزار.

(۲۷٤) آن سؤال از فرق است میان عقل ومیان علم کزین دو کدام

---

1 پدید آید: + اتان درخت A ‖ همی افزاید A: شاید « همی بالد » ‖ شاخها: شاخی A ‖ 3 بیخ: + وبارك A مکرر ‖ بگوییم: + شعر (با خط ریز) A

برترست؟ وچو بدانچ همی گوید کسی که خواریِ تعلیم وآموختن نکشیده است عزّ علم نیافته است، گفته است که علم آنست که مر اورا کسب باید کردن وعیب همی کند کسی‌را کو علم خویش بر علم باری قیاس گیرد تا نگویندش که چو همی گویی «علم آنست که مر اورا کسب باید کردن»، پس گفته باشی که یا خدایْ عالِم نیست یا علم بیاموخته است، ونیکو بیرون برده است خویشتن‌را ازین تهمت، واین هر شش بیت بر یك سؤال است که شرح کردیم.

(٢٧٥) وجواب حکماءِ فلسفه مرین سؤال‌را آنست که گفتند: اندر یافتن بدو گونه است یا آنست که مر اورا بذات او یابند، یا آنست که اورا جز بذات او بیابند. آنچه مر اورا بذات او یابند محسوس است، از دیدنی که مر اورا بحسِّ بیننده یابند، وز [81b] شنودنی که مر اورا بحسِّ شنوایی یابند، وز بوییدنی که مر اورا بحسِّ بوینده یابند، وز چشیدنی که مر اورا بحسِّ چشنده یابند، وز بسودنی که مر اورا بحسِّ بساونده یابند. وامّا آنچ مر اورا <جز> بذات او یابند محسوس نیست بل معقول است، وجوهرِ نفس محسوس نیست از بهر آنك مر اورا بفعل او اندر یابند، از جنبانیدنِ او مر جسدرا بانواع حرکت، اعنی یا بحرکتِ سخن گفتن یا بحرکتِ رفتن یا بحرکتِ صناعت وجز آن. وچو مرین جوهررا اندر یافتن بذات او نیست بل بفعل اوست کز جسد پدید آید مرین جوهررا معلوم گفتند؛ وگفتند نفس‌را جز عقل

---

1 خواری: خوری A ‖ 1–2 نکشیده است: بکشیدست A ‖ 4 که چو: کجی A ‖ 11 شنوایی: شنوای A ‖ بوییدنی: بویندهٔ A ‖ 12 وز چشیدنی: وجشیدنی A ‖ 13 چشنده یابند: جشنده یابنده A ‖ 18 جسد: + بر A

اندر نیاید از بهر آنك عقل است کزو برترست، وچیزرا بچیزی توان اندر یافتن کز آن چیز برتر باشد. نبینی که نفس‌را جز عقلا ثابت نتوانستند کردن، کو جوهری فاعل ونیامیزنده وباقی است، وبدین شناختْ عقلا از فناءِ نفس ایمن شدند، وجاهلان از مرگْ بدین سبب همی ترسند که مر ایشان‌را سپس از مرگِ جسدی ــ که آن جدا شدن نفس است از جسد ــ هستی نماند. وگفتند که چو درست شد که نفس معلوم است <و> معقول است <و> محسوس نیست، وما اورا بعقل اندر یافتیم، دانستیم که علمْ فعلِ عقل است واثر عقل است وعقل از اثر خویش شریف‌ترست.

(۲۷٦) وقول افلاطون اندر علم وارادت خدای آنست که گفت: نگوییم که مر فاعل اوّل‌را خواست یا ناخواستست، از بهر آنك خواست‌را او پدید آورد اندر نفس، وروا نباشد گفتن که خدای مر خواست‌را بخواستی دیگر پدید آورد، که اگر چنین باشد مر آن خواست اوّلی‌را نیز بخواستی دیگر باید که پدید آورده باشد، آنگاه خواستها بی نهایت شود، وخواست آخری پدید نیاید، وچو خواست مر نفس‌راست ونفس معلوم است، روا نباشد که مبدِعِ نفس‌را ــ که خواست مر اوراست ــ خواست باشد.

(۲۷۷) ونیز گفت: نگوییم که آنچ کرد از صنعْ بعلم کرد، بدان

2 نفس‌را : چو نفسی‌را A ‖ 3 ونیامیزنده : ونامیزنده A ‖ از فناءِ : ارماء A ‖ 5 هستی : + هستی A ‖ 7–8 عقلست : غفلست A ‖ 9 خدای A : — R (دیوان ناصر خسرو چاپ تهران ۱۳۰٤–۱۳۰۷ ص ٥٦۷) ‖ 9–10 نگوییم که مر فاعل اول‌را A : گویم که فاعل اول R ‖ 11 بخواستی R : نخواستی A ‖ 12 مر آن خواست اولی‌را A : مر آن اولین‌را R ‖ بخواستی دیگر R : خواستی دیگر A ‖ 13 آنگاه A : آنگه R ‖ وخواست A : وخواست‌را R ‖ 16 نگوییم A : بگویم R (دیوان ناصر خسرو ص ٥٦۸)

روی که آنرا نخست دانسته بود آنگاه بکرد از [82a] بهر آنك عقل معقول اوست وعلمهاءِ ما از عقل است، پس روا نیست که خدای مر علم‌را بعلم کرده باشد، که این محال بوَد، از بهر آنك چیزهارا بعلم کنند وعلم‌را بعلم نکنند، وچو مارا از علم نصیب است وعلم ما از عقل است، دانستیم که عقل آفریدۀ اوست. این قولهاءِ افلاطون است اندر ارادت وعلمِ باری واندر عقل.

(۲۷۸) وفیلسوف ایرانی فرق کرده است میان معرفت وعلم، وگفته است: معرفت آنست که اندر مردم از وقت خُردی تا بیزرگی یکسانست، چو معرفت او بتشنگی وگرسنگی وترسیدن از چیزی که آنرا ندانستست، وچو معرفت شکلها ورنگها ودیگر محسوسات، وچو معرفت درد و<دیگر> چیزها که مردم آنرا بطبع بشناسد ولی نام آن چیزهارا از دیگران بباید آموختن، اعنی نداند که این‌را که کاغذست سپید گویند، واین سطرهارا که برو نبشته است سیاه گویند وجز آن. وبیشتر از حیوانِ تمام خلقت‌را با مردم اندر معرفت اشتراك است.

1 که آنرا نخست دانسته بود R : که نخست که آنرا دانسته باشد A ‖ بکرد A : بکرده R ‖ 2 مر علم‌را R : مر اعلم‌را A ‖ 3 بود R : باشد A ‖ 4 از عقل R : ان عقل A ‖ 5 قولهاءِ افلاطون است : قولهای افلاطون است R قولها وافلاطون A ‖ ارادت وعلم باری : ارادات وعلم باری A علم وارادت باری R ‖ 6 فیلسوف ایرانی : ناصر خسرو در «خوان الاخوان» مصحح دکتور یحیی الخشاب، قاهره ۱۳۵۹ ص ۱۹٤–۱۹۵، در فصل هفتاد وهشتم بعنوان «سخن اندر فرق میان معرفت وعلم» نام ارسطاطالیس‌را آورده است، وشاید درینجا نیز «فیلسوف یونانی» در اصل بوده وکاتب یونانی‌را بایرانی تغییر داده ‖ 7 یکسانست : یکسایست A ‖ 8 بتشنگی وگرسنگی : بتشنه وگرسنه A ‖ ندانستست : نداشتیست A ‖ 9 ورنگها ودیگر : ورنگهاء دیکر A ‖ و<دیگر> چیزها : وچیز از چیزها A ‖ 10 ولی : وجز A

(۲۷۹) وگفت : آنچ مردم‌را حاصل شود از ذات خویش بتفکّر چو پیشه‌ها وصناعت‌ها بالهام یا بوحی ویا آموختن از دیگری بمراد یا بتکلیف، آن همه علم است از سخن تا پیشه‌ها وتا بحکمت. وگفت که مردمان در پیشه‌ها وعلمها متفاوت اند. آنگاه گفت : معرفت بنیاد عقل است وذهن بنیاد ذکر است وامکان بنیاد قدرت است.

(۲۸۰) امّا جوابِ اهل تأیید — علیهم السّلام — اندر فرق میان عقل ومیان علم، آن گفتند که حدِّ علم تصوّرست مر چیزی‌را چنانك آن چیزست، وحدِّ عالِم — خداوندِ عِلم — کسی است که چیزی‌را چنان تصوّر کند که آن چیزست. وگفتند که حدّ عقل آنست که او جوهری بسیط است که مردمان چیزهارا بدو اندر یابند. وگفتند که حیات — یعنی زندگانی — نگاهدارندهٔ جسدست، ونفس ناطقه نگاهدارندهٔ حیات است، وعقل نگاهدارندهٔ نفس ناطقه است [82b] وشرف دهندهٔ اوست بشناختِ جوهرِ خویش، وعلمْ فعلِ عقل است که مردم بعقل اندر یابد مر چیزهارا چنانك <آن> چیزهاست. پس مردم‌را عاقل گفتند بدین سبب که مر اورا چیزی بوَد که بدان چیز مر چیزهارا بحقیقت اندر یافت، واین صفت — اعنی عاقل — مر خدای‌را روا نبوَد، از بهر آنك او مبدِعِ عقل بوَد، وعقل بمردم معروف بوَد، که همی گویند «فلان عاقل است» وخدای‌را عالم گفتند بدانچ علمْ صفتِ عقل بوَد، بمَثَل

3 از سخن : ان سخن A ‖ 4 معرفت : ومعرفت A ‖ ذهن (؟) : دهن A ‖ 7 گفتند A : کنند R ‖ حد علم تصورست R : حر علم متصورنست A ‖ 9 جوهری A : جوهر R ‖ 10 بدو R : ندو A ‖ حیات R : خیایت A ‖ 10—11 (دو بار) نگاهدارندهٔ A : نگهدارندهٔ R ‖ 16 گویند : + کی (که) R (دیوان ناصر خسرو ص ٥٦٨)

صفت خدای بوَد، پس خداء تعالی صفت خویش‌را «عالم الغیب والشّهادة» گفت، وبدین صفت عقل است کو هم معقولات‌را داند وهم محسوسات‌را، وچو عقل مارا بخشنده خدای است ــ که این شرف از دیگر حیوان ممنوع است ــ روا نیست مر اورا سبحانه وتعالی بصفتِ موهوبِ خویش موصوف گفتن، وهرکه از اهل علم حقیقت خدای‌را عالم گوید بدانوجه گوید که او مبدِعِ عقل است، وعلمْ فعلِ عقل است، همچنانك مر اورا قادر گویند بدانوجه که قدرتِ قادران ازوست چنانك خلقت مر خالقان‌را او دادست. «فتبارك الله احسن الخالقين.»

XXIII.

< اندر فرق میان مُدرِك وادراك >

بیت ٥٦ میان مُدرِك وادراك فرق باید کرد
اگر شدست کس از خواب غافلی بیدار.

(٢٨١) این سؤال چنانست که همی گوید میانِ اندر یابنده واندر یافتن فرق چیست وسوّم‌را ــ کآن اندر یافته است ــ نتوانست گفتن. ومدرِك اندر یابندهٔ

1 خویش‌را A : خویش R ‖ عالم الغیب والشهادة : سورهٔ ٣٩ (الزمر) آیهٔ ٤٧ ‖ 2 عقل است R (دیوان ناصر خسرو ص ٥٦٩) : عقلیست A ‖ کو هم A : کی تا وهم R ‖ وهم A : ــ R ‖ 3 بخشنده خدای است : بخشده وخدای است A بخشیدهٔ خدایست R ‖ 3–4 ممنوع است R : ممنوعیست A ‖ 4 سبحانه A : سبحنه R ‖ وتعالی A : ــ R ‖ 5 اهل A : ــ R ‖ 6 او R : ــ A ‖ فعل A : بعقل R ‖ 7 قادران R : قادران‌را A ‖ خلقت R : خلق A ‖ مر خالقان‌را : مر خالقان‌را A خلقان‌را R ‖ دادست R : داده A ‖ 8 سورهٔ ٢٣ (المؤمنون) آیهٔ ١٤ ‖ الخالقين : + مفرد (فرد) A ‖ 14 سوم‌را : سئوم‌را A ‖ اندر یافته است : اندر یافتنست A ‖ ومدرك : + ومدروك A

چیزست وادراكْ فعل اوست اعنی اندر یافتن، ومدرَك آنست که مر اورا اندر یابند، واین همچنانست که کسی گویدْ میان فاعل ومیان فعل فرق کن. وفاعل آن باشد که فعل ازو پدید آید چو درودگر، وفعل او درودگریست که آن اندر نفس اوست، وتخت آنست که درودگری برو پدید آمدست. پس حکما گفتند که فعل میانجیست میان فاعل ومیان [83a] مفعول، وفعل همیشه یا اندر ذات فاعل باشد بقوّت یا بر ذات مفعول باشد بفعل. وفعل‌را بذات خویش قیام نیست، اعنی درودگری یا اندر نفس درودگر باشد پوشیده یا بر ذات تخت باشد ظاهر. پس همچنین ادراك ــ که آن فعل مدرِك است ــ یا اندر مدرِك است پوشیده یا اندر مدرَك است بهم شده. ومدرِك جوهر نفس مردمست، وادراك او مر چیزها‹را› بپنج حاسّت است از بیننده وشنونده وبوینده وچشنده وبساونده، ومر نفس‌را پنج قوّت است از بهر آنك ادراكِ این پنج مدرِك‌را ــ که هر یکی از آن پنج قوّت‌را جای اندر زیر آن آلت است که آن رکست ــ بدان توان یافتن.

(۲۸۲) یکی قوّتش بیننده است، ومر اورا جای اندر میانهٔ سیاهی چشم است بزیر آن پوست روشن که هر که بچشم کسی اندر نگه کرد، صورت خویش‌را اندرو ببیند؛ ومر اورا بدین سبب مردمك چشم گویند، از بهر آنك اندر یافتن دیدنیها از رنگها وشکلها ــ که این بر طبیعتهاست ــ وز حرکت‌ها، مر نفس‌را بدین قوّت است که زیر آن معدن است که گفتیم. واین قوّت

9 اندر مدرك است : مدرکست اندر A ‖ 12 مدرك‌را : مدرك A ‖ جای : + او A ‖ 15 کرد A : شاید ‹کند› ‖ 17 طبیعتهاست : طبیتهاست A ‖ 18 معدن A : معدن بدین معنی در کتاب شفا چاپ تهران جلد ۲ ص ۳۳٤ آمده.

مر صورتهاء جسمی‌را بپذیرد ومر آن‌را پیش حاسّ کلّی برد که آن نفس است ونفس مر آن‌را بمیانجی اینْ قوّت بشناسد وتصوّر کندش وتمیز کند تا بداند کآن رنگِ چه چیز بود وشکلِ چه چیزی بود.

(۲۸۳) وهمچنین دیگر قوّت نفس کآن شنوایی است، جای آن اندر سوراخ گوش است از بهر اندر یافتنِ آوازهاء معنی‌دار وبی معنی‌را، وصورت آواز وسخن موجِ هواست نادیدنی بخلاف مدرَكِ حاسّتِ بیننده، وآنچه این حاسّت نیز اندر یابد از محسوسات خویش، آنرا براستی پیش حاسِّ کلّی برد که آن نفس است، تا نفس مر آن‌را تمیز کند.

(۲۸٤) وهمچنین بدیگر قوّت که آن چشنده است، جای او اندر زیر پوست سرِ زبان است از بهر یافتن مزه‌هارا وآنچ این حاسّت اندر یابد نیز بخلاف آنست که آن دو حاسّت اندر یافتست که پیش ازین یاد کردیم، ومدرَكِ خویش‌را این حاسّت نیز بنفس رساند که خداوندِ این قوّت‌ها اوست. [83b]

(۲۸۵) وهمچنین چهارم قوّت نفس که مدرك اوست قوّت بوینده است، وجای این قوّت اندرِ سوراخهاء بینی است سپس پرده ئی که مغز سپس آن پرده است، واین حاسّت مر بویهارا اندر یابد که آن نه دیدنی است ونه شنودنی ونه چشیدنی، وآنچ این حاسّت اندر یابد از مدرَکات خویش، نیز مر آن‌را بنفس رساند که حسّ کلّی مر اوراست.

(۲۸٦) وپنجم قوّت نفس که آن بساونده است اندر همهٔ جسدست پراگنده

2 کندش : کنندش A ‖ 4 شنوایی : شنوای A ‖ 7 آنرا : وآنرا A ‖ برد : بود A ‖
11 مدرك : مدروك A ‖ 13 وهمچنین : وهم جنس A ‖ 16 اندر یابد : اِند در یابد A ‖
17 بنفس : نفس A

وبخاصّه‌تر اندر زیر پوست سر انگشتان دست است که بدو نرم ودرشت ومتحرّك وساکن وگرم وسردرا اندر یابد، وآنچ این حاسّت اندر یابد بخلاف آنست که آن دگر حاسّت‌ها اندر یافته اند، ومدرَك خویش‌را این مدرِك نیز پیش نفس بَرَد که مدرِك کلّی اوست. پس ظاهر کردیم که نفس‌را پنج قوّت است از بهر پنج گونه مدرَك، وفعل هر قوّتی از قوّت‌هاء او اندر مدرَك ومحسوسِ خویش ادراك اوست، وآنچ محسوس اوست مدرَك اوست.

(۲۸۷) آنگاه گوییم بباید دانستن که هر یکی از این قوّت‌هاء اندر یابنده چو مر آن اندر یافتنِ خویش‌را اندر یابد، از آن اندر یافتن خود مفعول شود، اعنی چو چشم بنگرد سوی چیزی که مر اورا الوان <و> شکل است، قوّت بیننده مر آن لون وشکل‌را بپذیرد بپذیرفتنی مجرّد بی هیچ هیولی، وبدان لون وبدان شکل شود تا مر آنرا اندر یابد. پس این بیننده فاعلی باشد که همی بفعل خویش مفعول شود، از بهر آنك آن دیدنی سپس از آنك بیننده بیند بحال خویش ماند وبیننده که مر آن لون وشکل‌را بپذیرد از حال خویش بگردد. پس ظاهر کردیم که اندر یابنده ـ اعنی مدرِك ـ از اندر یافتن خویش همی مفعول شود، وحالش همی بگردد واندر یافته بحال خویش بماند.

(۲۸۸) واین دقیقه‌را از بهر آن گفتیم که گروهی گفتند: اگر ما

---

2 حاست : حاست‌را A ‖ 3 ومدرك : ومدروك A ‖ 4 پیش : جیش A ‖ 5 اندر مدرك : اندر مدروك A ‖ 7 بباید : بیاید A ‖ 8 اندر یافتن : اندر مافتی A ‖ 9 چشم : جسم A ‖ 12 دیدنی : دیده‌نی A ‖ 15 بگردد واندر یافته : بکردن وان یافته A ‖ 17 واین دقیقه ... که A : — R (دیوان ناصر خسرو ص ٥٦٩) ‖ که : + مر A

مر مبدِع عقل‌را بعقل اندر یابیم آنگاه عقلْ فاعل باشد ومبدِعِ او سبحانه مفعولِ او باشد، واین روا نباشد. وما بنمودیم عقلارا بدین دلیل عقلی [84a] که عقل مر مبدِعِ خویش‌را اندر یابد باثباتِ محضْ بری از همهٔ صفتهاءِ محسوسات ومعقولات، ومبدِع حقّ سبحانه مفعولِ عقل نباشد، بل عقل بنورِ اندر یافتن مر اورا باثباتِ مجرّد شرف ونور پذیرد، وانفعال سوی عقل باشد نه سوی باری سبحانه وتعالی. واین جوابی شافی است مرین سؤال‌را بارادت عقلی.

(۲۸۹) وحکما گفتند: زمان بسه قسم است. یکی حاضر چو امروز واین ساعت، ودیگر گذشته چون دی وپریر، وسه دیگر آینده چون فردا وپس فردا. وچیزهاءِ زمانی نیز بدین سه قسم است. پس گفتند: چشم آلت است مر ادراك چیزی‌را که حاضرست امروز، وگوش آلت است مر ادراك چیزی‌را که دی وپریر بودست وگذشته است، وفکرت آلت است مر ادراك چیزی‌را که فردا وپس فردا خواهد بودن. وگفتند که عقل آلت است مر ادراك مبدَعات‌را نه مر ادراك مبدِع‌را ولله الحمد والمنّه.

1 آنگاه A : آنگه R ‖ باشد ومبدع او سبحانه R : ومبدع بود وسبحانه A ‖ 2 مفعول R : معقول A ‖ 3 مر مبدع خویش‌را A : کی مبدع خویش‌را R ‖ بری R : مدی A ‖ صفتهاءِ A : صفاتهای R ‖ 4 سبحانه A : + وتعالی R ‖ مفعول A : معقول R ‖ نباشد A : باشد R ‖ بل A : بلك R ‖ 5 مجرد R : تجرد A ‖ 6 وتعالی A : — R ‖ مرین سؤال‌را بارادت عقلی R : واین سؤال ما زیادت عقلی A ‖ 7 قسم است R : قسمتست A ‖ 8 وپریر R : وبری A ‖ 9 نیز A : هم R ‖ قسم است R : قسمتست A ‖ چشم : جسم RA ‖ 10 چیزی‌را R : جیزرا A ‖ حاضرست A : حاضر باشد R ‖ وگوش R : گوش A ‖ چیزی‌را R : جیزرا A ‖ 13 ولله الحمد والمنه A : — R ‖ والمنه : + شعر A

XXIV.

< اندر آفرینش آسمان وزمین >

بیت ۵۷-۵۹ روا بوَد که نخست آسمان پدید آمد
که او قویتر وآنکه زمین وکوه وبِحار ؟
ویا نخست زمین بود، کوست مرکز دورِ
ودایره نبوَد جز بنقطهٔ پرگار ؟
پس ار چنین شمری چون بایستاد زمین
وگِرد گِردش خالی زدائرهٔ دوّار ؟

(۲۹۰) همی پرسد که چگویی نخست آسمان بود که قویترست، یا نخست زمین بود که او مرکزست مر دائرهٔ عالمرا ؟ ونخست مرکز باید تا دایره شاید کشیدن؛ ولکن گویی « نخست زمین بود » پس بی آنك بگِردِ زمین آسمان بود زمین چگونه اِستاد برین جای ؟ یعنی که اِستادنِ زمین بدانست که گِردش آسمانست.

(۲۹۱) جواب حکیم فیلسوف مرین سؤال‌را آنست آنان کز فلاسفه بابداع وحدوث عالم مقرّند < گویند >: نخست هیولی بود جوهری معقول نه محسوس، وچو طبایع مفردات از گرمی وسردی وخشکی وتری بتقدیر الٰهی بر هیولی افتاد، هر دو سپس از آنك بانفراد معقول بودند بازدواج محسوس شدند ومتمکّن [84b] شدند. ودلیل بر آنك هیولی بی صورت ـ ونه صورت بی هیولی ـ موجود نبود آن آوردند که گفتند: امروز نیز هیولی

---

11 گویی : کوی A ‖ 14 آنان : ان A ‖ 19 نبود : + بل A

محسوس نیست بل معقول است، وصورت نیز بی هیولی موجود نیست جز بعقل. چنانك گوییم: آب جوهریست سرد وتر ونرم < وجنبنده >. واین معانی که وجود آب بدوست از سردی وتری ونرمی وجنبندگی همه اَعراض است، وعَرَض‌را چیزی باید بر گیرد که آن جز عَرَض باشد. پس واجب آید ازین تجسّسِ عقلی که آنچ مر سردی وتری ونرمی<را> بر گرفته است تا آب گشته است، جوهرست، وآنرا هیولی اُولی گفتیم.

(۲۹۲) آنگاه گفتند: اگر جوهریّت آب سردی ونرمی <و> تری وخشکی بودی، واجب آمدی که چو آب گرم شدی یا سخت شدی جوهریّتش باطل شدی ونشد، بل چو گرم شد هم آب بود، وچو بفسرد وسخت شد یخ بود، وجوهریّتش بر جای بود. پس دانستیم که این معنیها اندر آب اَعراض بود.

(۲۹۳) آنگاه گفتند: اگر همهٔ طبایع بجملگی از هیولی بر خیزد چنانك از آب سردی وتری ونرمی وگرمی همه بر خیزد، آنگاه جوهریّت < آب > باطل شود، از بهر آنك جسمی نباشد کزین چهار صفت مر اورا هیچ نباشد، بل آب بدان آبست که ترست وسردیش طبیعی است وگرمیش مقرّست. وگر آتش‌را گرمی وخشکی وروشنی ــ که اَعراض اوست ــ از او زایل شود جوهریّت آتش از آتش زایل شود.

(۲۹٤) وچو درست کردیم که وجود آب بسردی وتری است ووجود آتش بگرمی وخشکی است، واین هر چهار اَعراض اند وجوهریّت این دو جوهر

---

3 وجود: وجوب A ‖ وجنبندگی: وجنبیدگی A ‖ 7 اگر: واگر A ‖ 8 جوهریتش: جوهر بیش A ‖ 9 یخ: وبنح A ‖ 10 بر جای: بر حال A ‖ 12 ونرمی: ونری A ‖ 14 مقرست: چنین است در اصل ‖ 15 ازو زایل: از اوایل A رجوع بسطر بعد شود

بدین اعراض است. پس واجب آید ازین روی که جوهریّت طبایع باعراض است. وپیش ازین چنان درست کردیم که جوهریّت مر هیولی‌راست که اعراض‌را بر گرفتست. وز بهر آن چنین است که این دو جفت ـ اعنی هیولی وصورت ـ جفت کردهٔ مبدِعِ حقّ اند، ویکی‌را ازین دو بی جفت خویش وجود نیست.

(۲۹۵) آنگاه گفتند که چو صورت بهیولی مزدوج شد، طبیعت کلّی اندرین جوهر پدید آمد، وآن آغاز حرکت مکانی بود که اندرین جواهر افتاد وجوهر جسم بتقسیم [85a] طبیعت کلّی ـ که اندر اثبات او پیش ازین سخن گفتیم ـ منقسم شد بدین اقسام که ظاهر است.

(۲۹۶) وگفتند: چو طبیعت کلّی مر جوهر جسم مطبوع‌را بجنبانید، هرچ ازو لطافت وروشنایی وصفوت بود باز شد فراخ، وهرچ ازو کدورت وکثافت وتیرگی بود بر جای خویش بماند وسخت شد. وز لطافت‌ها هرچ روشن بود کواکب گشت بشکل‌هاءِ مدوّر، وهرچ از لطافت بی نور ماند ازو افلاك آمد بتقدیرِ صانعِ حکیم وفعل طبیعت کلّی. وهرچ از افلاك فروتر ماند آتش بود کز افلاك کثیف‌ترست، وباز هوا از آتش کثیف‌ترست، وباز آب از هوا کثیف‌ترست، وباز خاك بغایت کثافت وگرانی است که اندر مرکز باستاد.

(۲۹۷) ومَثَل این صنع‌را چنان گفتند حکما که کسی سنگی گران‌را از هوا فرود افکند بر روی آبی بزرگ راست وهموار استاده، واز افتادن

4 ازین دو بی جفت: ازین رویی جفت A ‖ 6 آنگاه: نکاه A ‖ 9 شد: شدند A ‖ 10 مطبوع‌را: مطبوع A ‖ 14 آمد: اند A ‖ 17 حکما: + گفتند A مکرر است

آن سنگ اندر آب دایره‌ئی باز شود، نخست خُرد که مرکز آن دایره آنجای باشد از آن آب که آن سنگ برو افتاده باشد، وآن دایره باز همی شود، وز اندرون او دیگر دایره وسه دیگر دایره بر ترتیب باز همی شود، وهر چند آن دایرهٔ اوّلی بازتر همی شود، آن دیگر دوائر سپس آن بر ترتیب همی روند.

(۲۹۸) گفتند که جوهر جسم اندر مکان مطلق بود ومخترع بود، وز جایی نیامده بود، وبهیچ جانب مر آن لطافت‌هارا کزو بر خاست وباز شد دارنده‌ئی نبود. آن لطافت‌ها بهمهٔ جانبها راست باز شد، وچو راست باز شد تلّها وقبّها آمد گِرد وراست بی هیچ تفاوت. وزمین که او بغایتِ کثافت بود اندر میانه ماند. وآب که مر اورا اندکی لطافت بود، بر روی خاك استاد. وهوا کو از آب سبکتر بود، برتر ازو ایستاد. واین دایرهٔ عظیم بدین طبایع مفردات که بر هیولی افتاد، وصنع طبیعت کلّی ـ کو فاعل وحافظ اجسام است ـ ساخته شد، وآثار حکمت وتقدیر وتدبیر ـ که اندر طبایع وافلاك وانجم پدیدست ـ گواهی دهد که طبیعت کلّی جوهری صانع است بمظاهرت عقلِ [85b] کلّی ومیانجیِ نفسِ کلّی، تا این مصنوع بدین هیأت وبدین راستی ومحکمی آمده است.

(۲۹۹) وگفتند نیاید کسی‌را که او گوید «زمین چرا اندر میان فلك بیستادست؟» از بهر آنك نخست درست بایدش کردن که چنان واجب آمدی که زمین با این گرانی وزیرَندگی که هست بآسمان بر شدی بهمهٔ جانبها

5–6 وز جایی : وز جای A ‖ 8 گرد وراست : کودوراست A ‖ 13 صانع : صانعی A ‖ 18 زیرندگی (؟) : ریزندگی A «زیریدن، در زیر بودن وزیر شدن ودر زیر واقع شدن» (فرهنگ نفیسی ج ۳ تهران ۱۳۱۹–۲۰) ‖ بر شدی : پر شدی A

وآسمان گرد شدی وبجای زمین باستادی. وچو عقل روا ندارد که سنگ یك منی از روی زمین بذات خویش بر جای خویش بجنبد، بل واجب است که بر یك حال سوی مرکز گراینده باشد، چگونه درست آید قول آنکس که گوید «زمین بدین جای چرا استاده است؟» واگر بگوید، جوابش آن باشد که گویند: از بهر آنك آنست، وجایش این است، وز جای دیگر نیامده است تا آنجا باز شود، چنانك اگر سنگی‌را بهوا بر اندازند بر هوا نیستد، بل بدان جایگه باز آید کز آنجا رفته بود. وجود عالم بکلّیّت خویش از جایی نیامده است، روا نیست که پراگنده شود. ودلیل بر آنك این جوهر کلّی از جایی نیامده است، آنست که همی پراگنده نشود وقصد بجایی ندارد. ودلیل بر آنك این جوهر پراگنده نخواهد شدن، آنست که مر اورا جایی نیست جزین کاندروست.

(۳۰۰) وگفتند که این صنع‌را پیش وسپس نبود، وآغاز زمان از گشتن فلك پدید آمد، وپیش از گردش فلك زمان نبود تا بشاید گفتن که نخست کدام بود؟ ودلیل بر آنك مر بودش عالم‌را پیش وپس نبود، بل بودشِ آسمان وگِرد شدن زمین اندر یك وهلت بود، آن آوردند که گفتند: اگر ما مشتی خاك‌را با لختی آب اندر شیشه کنیم، اندر آن شیشه سه طبیعت جمع شود. یکی خاك ودیگر آب وسه دیگر هوا. آنگاه مر آن شیشه‌را سخت بجنبانیم تا هر سه طبیعت اندرو بر هم آمیزند، وچو خفی شوند آنگاه

5 گویند: کوید A ‖ 6 اگر سنگی‌را: اکر کرسنکی‌را A ‖ 8 جایی نیامده است: جای نیامده است A رجوع بسطر بعد شود ‖ 9 بجایی: بجاء A ‖ 10 بر آنك: مر آنك A ‖ جوهر: جو A ‖ جایی: جای A

آن شیشه‌را بنهیم. چگوید عاقل که نخست کدام طبیعت بجای ایستد، وسپس ازو کدام؟ وباز شدن این سه طبیعت‌را ــ که اندر آن شیشه آمیخته باشد ــ تا هر یکی بجای خویش باز [82a] شوند هیچ پیشی وپسی نباشد البتّه، از بهر آنك خاك اندر زبر نشیند بشیشه پیوسته، وآب بر سر او وهوا بر سر آب. وما دانیم که چون آن طبایع‌را که اندر آن شیشه آمیخته شده باشد بنهیم، هر نقطه کز آن خاك سوی بُنِ شیشه فرو گراید از نقطهٔ آب وز نقطهٔ هوا جدا شود. وهمچنانك آن نقطهٔ خاك فرو سو شود آن نقطهٔ آب کزو جدا شود، بر سو شود هم در آن وقت، وآن نقطهٔ هوا کآب ازو جدا شود همان ساعت که آب فرو شود هوا هم در آن ساعت بر آید بی هیچ پیشی وسپسی البتّه.

(٣٠١) پس درست کردیم که چو این جوهر مطبوع بدین طبایع مزدوج شد، این دایره بیك وهلت راست شد وهر نقطه‌ئی کز خاك سوی مرکز گرایست، دیگر نقطه بخلاف آن از آتش همان وقت سوی حاشیت عالم شد بی هیچ پیشی وسپسی، بل فرو شدنِ خاكْ بر آمدنِ هوا باشد نه چیزی دیگر، واین بیانی عقلی است <و> فلسفی که جز بفکرت صاف ورغبت صادق اندرین بصایر وحقایق نتوان رسیدن.

(٣٠٢) وامّا جواب حکماءِ اهل تأیید ــ علیهم السّلام ــ مرین سؤال‌را آنست که گفتند: مر بودش آسمانهارا بر یکدیگر پیشی وسپسی زمانی نبود البتّه،

---

3 پیشی وپسی: پیش وز پس A (رجوع به س 9-10، 14، 18 شود) ‖ 9 بر آید: بر آمد A ‖ 14 چیزی: جری A ‖ 15 صاف: A: شاید «صافی» ‖ 18 بر یکدیگر: بر دیك A ‖ زمانی: زمان A

بل این صنع بابداع بود وابداع بی زمان باشد، وآنچ بابداع پدید آید از جایی بجایی نشود تا زمان لازم آیدش، بل بر آنجای پدید آید که باید، چندانی که باید، از بهر آنچ باید، بدان هنگام که باید. پس این عالم برین جای پدید آمد بدین قدر که هست، وز بهر این کار کزو همی آید، چنین که هست، واگر از جایی آمده بودی آنجای تهی مانده بودی، وسوی آنجا شدی کزو رفته، وچو عالم بهیچ جای همی نشود وبر جای خویش همی گردد تا رفتن او ازینجای، دلیل است بر آنك حرکتش بذات خویش نیست، بلك از دیگرست، از بهر آنك آنچ حرکت بذاتِ خویش کند قصدش بجایی باشد چنانك چو حرکت سنگ از هوا سوی زمین بذات وطبیعت که قصدش آنست که از آنجا که هست بر زمین آید کز آنجا [86b] رفتست، واگر این عالم بزرگتر ازین بودی <...> وچیز مقدِّر مصوِّر بمقدار وبصورت خویش همی گوید که اگر کم ازین بایستی یا بیش ازین، مقدِّر همی توانستی چنان کردن چنانك گفت: قوله «وان من شییءٍ الّا عندنا خزائنه وما ننزّله الّا بقدر معلوم.»

(۳۰۳) وگفتند: آسمان فایده دهنده است وزمین فایده پذیرنده است، وآسمان بمَثَل چون مردیست، وزمین بمَثَل چون زنی است، وموالید از نبات وحیوان فرزندان این مرد وزن اند. وروا نیست اندر حکمت که ازواج‌را

5 جایی : جای A ‖ 6 همی نشود : همی بشود A ‖ 7 بلك : یك A ‖ 8 بجایی : بجای A ‖ 10 که از آنجا : که چرا آنجا باشد A ‖ بر زمین آید کز آنجا : تا بر زمین آمد کزنجا A ‖ 11 بودی(؟) : شاید «بایستی» جمله ناتمام است. ‖ 13 کردن : کردی A ‖ 13–14 سورة ۱۵ (الحجر) آیة ۲۱ ‖ 16 زنیست : دینست A

بر یکدیگر بزمان پیشی وسپسی باشد، چنانك خدای گفت: قوله «ومن کلّ شییٍٔ خلقنا زوجین لعلّکم تذکّرون.» ومر عالم دین‌را رسول آسمان است، ووصیّ او زمینِ عالَمِ دین است، وباران از آسمان بدین زمین کتاب مبارك قرآن کریم است، ونبات بر زمین بدین باران ازین آسمان، مؤمنان اند. ودلیل بر آنك قرآن کریم بمنزلت آبِ بارانست، قول خدایست که مر باران‌را آبِ منزَلِ مبارك گفت بدین آیت: قوله «ونزّلنا من السّماء ماءً مبارکاً فانبتنا به جنّاتٍ وحبَّ الحصید.» وکتاب خویش‌را نیز منزَل ومبارك گفت بدین آیت: قوله «وهذا کتاب انزلناه مبارك فاتّبعوه واتّقوا لعلّکم ترحمون.»

(۳۰۴) وچون مر این هر دورا منزَلِ مبارَك گفت وآن یکی از آسمان فرود آمده بود، واین دیگر نیز از آسمان آمده بود، درست شد که باران کتاب خدای محمّد مصطفی ــ صلّی الله علیه وآله وسلّم ــ بود وچو آسمان وآبِ مبارك پدید آمد ــ که جز آن <آسمان> واین <آب> است ــ پدید آمد که زمین این آب واین آسمان نیز جزین زمینست، وآن زمینْ وصیّ رسول است که این آب برو فرود آمدَ وشرح این آب او کرد، چنانك شرح آب باران دنیایی <و>پدید آوردن نبات‌های دنیا، زمین دنیایی کرد.

(۳۰۵) ونیز ظاهر شد که نبات‌های دینی مؤمنان وعقلا وعُبّاد خدای اند،

1-2 سورة ۵۱ (الذاریات) آیة ۴۹ ‖ 4 قرآن کریم: از کریم A رجوع بسطر بعد شود ‖ 6 ونزلنا: وانزلنا A ‖ 6-7 سورة ۵۰ (ق) آیة ۹ ‖ 8 سورة ۶ (الانعام) آیة ۱۵۶ ‖ 10 درست شد: در شد A رجوع بصفحة ۲۰۰ سطر 15 وصفحة ۲۰۲ سطر 18 شود ‖ باران: آسمان A رجوع بسطر 3-6 همین صفحه شود ‖ 11 وآله وسلم: وسلم وآله A ‖ 13 زمینست: امینست A ‖ 15 دنیایی (دو بار): دنیای (دو بار) A ‖ 16 مؤمنان: بمؤمنان A

وگفتند ــ اعنی حکماءِ دینِ حقّ علیهم السّلام ــ که عقل اوّل نیز آسمان است مر نفس کلّی‌را ونفس مر اورا بمنزلت [87a] زمین است ودو آسمانِ حقیقت یکی عقل است ودیگر رسول، ودو زمینِ حقیقت یکی نفس کلّی است <و> دیگر وصیّ. وزین آسمانها وزمینها ــ که یاد کردیم ــ هیچ <یك بـ> زمان پیشتر از دیگری نیست، از بهر آنك هر چند وجود نفس کلّی از امر باری بمیانجی عقل است، میان این دو موجود بزمان پیشی وسپسی نیست البتّه، وروا نیست که گوییم «رسول از خدای تعالی سخنی گزارد که مر آن‌را اندر نیابندی.» که اگر چنین باشد گوینده بیهوده گوی باشد، بر مثال کسی که اندر میان ستوران سخنان پند وحکمت گوید وهمی داند که از آن ستوران هیچ نیست که بداند که او همی چه گوید؛ بل همچنان که از خلق یکی گزارندهٔ علم کتاب بود نیز از خلق یکی پذیرندهٔ علم کتاب بود، چنانك خدای گفت مر رسول‌را که کافران مر ترا گویند: تو رسول نیستی. تو بگو که خدای گواه منست واو گوا بس است مرا و<شما>را وآنکس که علمِ کتاب نزدیك اوست بدین آیت: قوله «ویقول الّذین کفروا لست مرسلًا قل کفی باللّٰه شهیدًا بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب.» پس ظاهر کردیم میان بودش آسمانهاءِ ابداعی وخلقی وقولی ومیان زمینهاءِ آن هیچ پیشی وپسی نبود، وللّٰه الحمد.

---

2 مر نفس کلی‌را : من نفس ثانی‌را A ‖ 3 ودو : ودر A ‖ 7 گزارد : گذارد A رجوع بسطر 11 شود ‖ 8 نیابندی : یابندی بحق نبود (!) A ‖ اگر : + جز A ‖ 11 پذیرنده : بدیرنده A ‖ 12 مر رسول‌را : من رسول‌را A ‖ 14—15 سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ٤۳ ‖ 16 ومیان : وبیان A ‖ 17 پسی : پستی A ‖ الحمد : + بیت A

XXV.

< اندر دائره ومرغ وخایه >

بیت ٦٠ زدائره کـه تواند نمود پیش وزپس
زمرغ وخایه نیاید سخن مگر که نزار.

(٣٠٦) اندرین سؤال چنان نموده است که همچنانك کسی نداند که خطّ دائره‌را آغاز از کجا کرده اند، نیز کسی نداند که خایه پیش بوده است یا مرغ؟ واگر کسی اندرین باب سخن گوید، سخنش ضعیف آید، یعنی برین حجّتی عقلی نتوان آوردن. سؤال این است، وجواب ما مرین سخن‌را آنست که گوییم: اگر کسی دائره‌ئی بکشد، آنگاه دیگری‌را گوید بگوی که آغاز خطّ از کجا کرده ام؟ سؤال او باطل باشد، از بهر آنك اگر کسی نقطه‌ئی‌را نشان کند وگوید آغاز خطِّ این دائره آن نقطه کردی، [87b] بیایدش، لکن آنکس گوید مر اورا « حجّتی بیاور برین سخن که آغاز این خطّ ازینجاست » اورا نیز بیاید که مر اورا گوید « تو خود حجّتی بیاور که آغاز این خطّ ازینجا نیست، » وچو این هر دورا بر دعوی وانکارِ یکدیگر حجّتی عقلی قایم نشود، درست شد که این سؤال باطل باشد، بل عقل اقرار کند که مر آن خطّ‌را آغازی وانجامی بوده است. وامّا گفتن که سخن اندر پیشی وسپسیِ مرغ وخایه ضعیف آید، از حکما روا نیست. این سخن عامّه است که چنان پندارد که مرغ جز از خایه نیاید همچنانك خایه جز از مرغ نیاید.

5 نداند: براند A ‖ 12 بیایدش: بیایدش A ‖ 13 بیاید: نماید A ‖ 16–17 که سخن... خایه: کسخن اندر مرغ وخایهٔ بیشی وسبسی A ‖ 17 ضعیف آید (زمرغ وخایه نیاید سخن مکر که نزار): ضعیف اند A ‖ 18 نیاید (دو بار): بیاید A

(٣٠٧) وجواب این سؤال آنست که گوییم : خایه مرغیست بحدّ قوّت که اگر از مرغی تمام پرورش یابد از آن قوّت بفعل رسد ، واگر مرغی نباشد که مر اورا بفعل آرد ، از آن خایه مرغی نیاید ، بل تباه شود. پس بدانستیم که اگر نخست خایه بودی ومرغ نبودی که مر آن‌را بفعل آوردی ، از آن خایه مرغ نیامدی ، وچو مرغ واجب بود تا آن خایهٔ اوّلی بفعل آورد ، پس آن مرغ پیش از آن خایه بود ، وآن خایه او کرده بود؛ ودیگر حجّت بدانك مرغ پیش از خایه بودست ، آنست که خایهٔ مرغ مصنوعیست با شکل وترتیب واندرو چیزهاست اندر جوف یکدیگر نهاده گوناگون ، وپوستکی تُنُک بگرد آن اندر کشیده ، وپوستی سخت بگرد آن اندر آورده بی هیچ فرجهٔی وشکافی ، وهم دانیم که آن مصنوعِ <صانعی> علیم است وطبیعت اورا صنعتها ، از بهر آنك روا باشد که جسمی مشکّل بر آثارِ قصد وبا ترتیبِ صانع خویش باشد ، پس خایهٔ مرغ بحکم ودلالت این صنعت‌ها که برو ظاهرست معمول است ، وز بهر بفعل آمدن از آن قوّت که بر آنست بمرغی حاجتمند است ، وآن مرغ ازو بی نیاز است. پس محال باشد گفتن که آن مرغ کز خایه بی نیازست مصنوع آن خایه است که آن بدو حاجتمند است. پس عقل گواست که فاعل آن خایه آن مرغست ، وخایه مفعول اوست ومفعولْ فاعلِ خویش نباشد.

(٣٠٨) پس درست کردیم که [88a] مرغ بر خایه مقدّم است چنانك

2 یابد : بابد A ‖ 8 اندر : اندرو A ‖ 8–9 گوناگون وپوستکی : لونالون وپیوستکی A ‖ 10 که آن : که از A ‖ 11 وطبیعت اورا صنعتها (؟) : وطبیعی‌را صنیعی (؟) A ‖ 13 معمول : معمولی A

دانهٔ خرما بر درخت خویش مقدّم است، وحیوان بر نطفه‌ئی کزو حاصل آید مقدّم است، از بهر آنك همچنانك خایه بی آنك مرغی مر اورا بپرورد مرغی نشود، نیز نطفهٔ حیوان بی آنك حیوانی مر اورا بپرورد حیوانی نشود، پس اگر روا باشد که نطفه پیش از حیوان باشد نیز روا باشد که خایه پیش از مرغ باشد. وچو وجود حیوانْ امروز بزایش است واین اشخاص‌را که پیش ازین بوده اند ‹...› لازم آید که زایش‌را آغازی بوده است تا امروز بانجام رسیده است که آنچ مر اورا آغاز نباشد بانجام نرسد، وچو زایش‌را بحکم عقل که همی بینیم که امروز انجام است وفرزند ما که هنوز آن فرزند نیامده است انجام زایش است، لازم آید که زایش‌را آغاز بوده است، وچو آغاز زایش واجب شد، درست شد زاینده‌ئی کو از دیگری نزاده باشد، بل وجود او بی زایش باشد، وابداع این معنی‌را تأمّل کنند عقلا که این معقول است ضروری، که عقل بدین مقرّ است بی هیچ انکاری.

(۳۰۹) وگوییم کز نبات آنچه اصل است چو گندم وجو وجز آن ودرختان ونباتها ‹از آن حاصل آید› واگر کسی گوید «تخم از نبات ودرخت بمنزلت خایه است از مرغ، وبمنزلت نطفه است از حیوان، از بهر آنك همچنانك خایه از مرغ همی آید تخم نیز از درخت همی آید، پس واجب آید که نخست درخت خرما بوده تا تخم ازو حاصل آمد ونخست خوید بود تا گندم ازو حاصل آمد» جواب ما مر اورا آنست که گوییم: این قیاس غلط است، بل دانهٔ

6 ازین بوده اند : شاید درینجا چند کلمه ساقط باشد مانند ‹ زایندگان بوده اند › ‖ 8 امروز A : شاید ‹هر چیزرا› ‖ 9 آن فرزند نیامده است : از فورند بیامده است A ‖ 15 خایه : خانه A ‖ 16 واجب آید که : + وی A ‖ 17 خوید : جوید A ‖ گندم : کدام A

خرما بر درخت خرما مقدّم است، وتخم گندم بر خوید مقدّم است، وابداعی تخم است نه نبات، ونبات از تخم بمنزلت خایه است از مرغ، وبمنزلت نطفه است از حیوان، بخلاف آنچ گفتی، ودلیل بر درستی این دعوی آنست که تخم نبات ناقص است، ونباید کسی‌را که گوید «نبات نیز تخم ناقص است»، از بهر آنك مردم‌را ـ کاین خصومت مر اوراست ـ از نبات درخت < و > تخم <و> میوه [88b] بکارست < تا > بگیاه وچوب وشاخ وبرگ، وتخمها جفتهاء ابداعیست، وزایش هر درختی از میان آن جفتِ نخست < است > که بهم فراز بستست. پس دانستیم که درخت خرما ازین ماده ونر زاده است، وتخم آن درختست بیکجا بسته. وآن بمَثَل مر هر نوعی‌را از انواع نبات بمنزلت آدم وحوّاست مر مردم‌را وبمنزلت جفتی اسب است مر نوع اسپ‌را <و> بمنزلت آسمان وزمین است مر موالیدرا، از بهر آنك هیچ موجودی نیست که آن جز از میان جفتی موجود حاصل شده است که برو مقدّم است، چنانك نفس وعقل از جفت اوّلی است که بر جملگی موجودات مقدّم است وعالم ـ که آن آسمان وزمینِ دوّم است ـ از آن آسمان وزمین اوّلی زاده است چنانك پیش ازین گفته ایم. پس گوییم بدین بیانهاء برهانی که نخست مرغ بودهِ است آنگاه خایه، واین خواستیم که بگوییم.

1 خوید : حوید A ‖ 4 تخم نبات : نبات تخم A ‖ ونباید : وبناید A ‖ نبات نیز تخم : تخم نیز نبات A ‖ 5 کاین : کین و A ‖ خصومت (؟) : چنین است در اصل، وشاید مراد ادعای مدعی باشد ‖ از نبات : + و A ‖ 6 بگیاه : بکیا A ‖ 7 ابداعیست : ابداعست A ‖ جفت : جفتی A ‖ 8 فراز بستست : فرازیستست A ‖ ونر : وتر A ‖ 13 مقدم است : مقدسست A

XXVI.

< اندر کلّ وجزو >

بیت ٦١-٦٢ وجود کلّ روا هست وجزو او معدوم ؟

اگـر رواست ابـا حجّتی بمـن بسپـار

وگر رواست نه، پس جنس باید آنکه نوع

وشخص از پسِ هر دو بکرده راست چو تار.

(۳۱۰) همی پرسد که کُلّ بی جزو موجود باشد، یا جزو بی کلّ باشد، یا اگر کلّ نباشد جزو معدوم باشد، یا اگر جزو نباشد کلّ معدوم باشد، پس اگر جزوی بی کلّ نباشد، واجب آید که نخست جنس است آنکه نوع، وآنکه شخص، یعنی که جنس مر نوع‌را بمنزلت کلّی است مر جزورا، ونوع نیز مر شخص‌را بدین منزلت است، وتا نخست کلّ نباشد چگونه جزو باشد، ومحال باشد کلّ معدوم باشد وجزو موجود باشد، یعنی هر که گوید آدم نیز نوع بود، گفته باشد که شخص پیش از نوع بود، واین کس چنین گفته باشد که جزو پیش از کلّ بود؟ این همان سؤال است که پیش ازین گفت وهم بدان باز گشتست تطویل‌را.

(۳۱۱) جواب این سؤال بر آن وجه که پیش ازین پرسید، داده ایم پیش ازین، وبرین وجه که اینجا همی پرسد، آنست که گوییم: جنس کلِّ انواع نیست بل جنس نامِ مجموعِ انواع است، ونوع نیز کلِّ اشخاص نیست،

8 یا اگر : تا اکر A ‖ جزو . . . جزو نباشد : جز . . . جز نباشد A ‖ 11 شخص‌را : + هم A ‖ 15 وهم بدان باز گشتست : وباز هم بدان کشتست A ‖ 16 پرسید : برسد A ‖ 17 اینجا همی پرسد : انجا همی برسند A

بل نام کلّ اشخاص است، وهر یکی از جمله شدن اجزاء [89a] موجود شود نه جزو از پدید آمدن کلّ موجود شود؛ ونخست شخص باشد تا چو شخصهاء بیك صورت جمع شوند نام آن جمع نوع باشد، همچنانك نخست جزوی باشد تا چو جزوها جمع شود مر آن جمع <را> کلّ گویند.

(۳۱۲) وهر که اندر علم منطق شروع خواهد کردن، نخست باید که قولِ خداوندِ منطق‌را معلوم کند تا سخن شوریده نگوید، وقولِ خداوندِ منطق آنست که گفته است: «الجنس قول وقع علی کثیرین مختلفین فی الصور.» همی گوید: جنس گفتاریست که بر افتد بر بسیارها که صورتهاشان مختلف باشد، چنانك چو گوییم «حیوان» این نامی باشد که بر خر وگاو واسب ومردم وجز آن افتد، که هر یکی‌را ازین صورتی دیگرست.

(۳۱۳) آنگاه گفت ـ اعنی خداوند منطق ـ «والنوع قول یقع علی کثیرین متّفقین بالصّور مختلفین بالأشخاص.» همی گوید: نوع گفتاریست که بر افتد بر بسیاری که بصورت چو یکدیگر باشند وبشخصها مختلف باشند، چنانکه گاوان همه بیك صورت اند وخران همه بیك صورت دیگرند. پس گاو نوعیست از جنس جانور، واین نام بر شخصهاء بسیار گاوان افتد، ومردم نیز نوعیست که چو بسیار باشد، ونام یکان یکان نتوانند گفتن، وخواهند که همه‌را بیك قول یاد کنند، مر ایشان‌را مردم گویند بپارسی، وانسان گویند بتازی. پس قول این مرد ـ که منطق‌را او نظم داده است ـ آنست که گوید:

2 از پدید آمدن: ازد بدید آمدن A ‖ 5 شروع: شرع A ‖ 7 وقع (رجوع بسطر 11 شود): نفع A ‖ کثیرین: کثیر A (رجوع بسطر بعد وسطر 12 شود) ‖ الصور: لصور A ‖ 12 متفقین: منقفین A ‖ همی: وهمی A ‖ 15 بسیار: + کردن A ‖ 18 مرد: مردم A ‖ او: و A

جنس قولیست ونوع قولیست ، وهمی نگوید که جنس یا نوع عینی است ، ومارا ظاهرست که شخص عینی است مشارٌ الیه ، وتا شخصهاء بسیار از یك صورت جمع نشوند ، نام نوعی ثابت نشود وتا نوعهاء بسیار جمع نشوند ، نام جنسی ثابت نشود . وگفتیم آغاز بسیاری اوست ، ونیز ثابت کردیم که لازم است که حیوان زایندهٔ تمام خلقت<را> واجب است که جفتکانِ آغازِ بودش ابداعی بوده اند بی زایش . پس هر جفتی از آن نوعی بوده است بدو شخص ، وهمگی آن جنس بودست مر آن همه انواع ابداعی‌را ، وزایش سپس از آن پیوسته شدست ووجود جنس [89b] ونوع وشخص بیك دفعت بوده است ونوع ببسیاری واندکی اشخاص کم وبیش نشود .

(۳۱٤) پس ظاهر کردیم که نخست شخص است ، آنکاه نوع از بسیاری اشخاص است ، آنکاه جنس نام نوعهاست ، وجزو بی کلّ ثابت است ، وکلّ مجموع اجزاست ، وکلّ بی اجزا معدوم است ، وجزو بی کلّ ثابت وموجودست ، وتا کسی‌را اسبان وخران وگوسفندان بسیار نباشد ، نگویند که مر اورا حیوان است ، و<مراد> از حیوان اشخاص بسیار باشد ، وهر که یکی اسب ویا یکی گوسفند دارد مر اورا خداوند حیوان نگویند ، بل گویند یکی اسب دارد ، یا یکی گوسفند دارد ؛ از بهر آنك حیوان نامی است که بر شخصهاءِ بسیار افتد که بصورتهاءِ مختلف باشد ، وبدانك کسی بسیار ستور ندارد ویکی خر دارد ، آن نام کو خر دارد باطل نشود ، پس باطل شد نام جنس بدین شرحها .

1 یا : با A ‖ 4 اوست : دوست A ‖ 6 بدو : برو A ‖ 8–9 بوده است : برده است A ‖ 11 اشخاص است : اشخاص آنست A ‖ 13 اسبان : اسباب A ‖ 18 جنس : + بیت A وناسخ « بدین شرحها »را باول بیت آینده متصل نوشته است .

XXVII.

< اندر زحل واندر تخم بهار >

چرا کـواکب‌را اوّل از زحل گفتند؟ بیت ٦٣

بطبع آتش از بهـر چیست تخم بهار؟

(٣١٥) غرض این مرد ازین سؤال آنست که همی پرسد که چرا چو کواکب‌را نام برند نخست زحل‌را گویند آنگاه دیگران‌را؟ باز همی پرسد که چرا مر آن ستاره‌را ـ که نخست اورا نام برند ـ زحل نام نهادند؟ اگر همی پرسد که چرا از ستارگان نخست زحل<را> نام برند، جوابش دادن آنست که گوییم: از بهر آنك زحل برترین ستاره ایست ازین هفت ستاره که مدبّران عالَم اند بتقدیرِ مقدّرِ حکیمِ علیم سبحانه وتعالی، وبر چرخ هفتم است. از بهر این نخست مر اورا نام برند، با آنك اهل صناعت تنجیم، نخست آفتاب‌را ثابت کنند آنگاه ماه‌را اندر تقاویم، از بهر آنك سلطانان افلاك این دو کوکب اند، وسلطانیّتِ آفتاب ببزرگی جرم وقوّت وتأثیر اوست، وسلطانیّت ماه بدانست که او بزمین نزدیکترست ـ که او کوکبی است از کواکب. ـ آنگاه از پنج ستارهٔ باقی نخست زحل‌را نویسند آنگاه مشتری‌را ودیگر [90a] کواکب‌را بترتیب مکانی، از بهر آنك زحل‌را برترین مکانی است از مکانهاء ستارگان، <و> نیز جرم او بزرگترست از دیگر اجرام این چهار ستاره که نام <آنها> فرود ازوست.

---

6 نام برند : نام بردند A ‖ 10 مدبران : مر بران A ‖ 12 تنجیم : بنجم A ‖ 14–15 کوکبی است از کواکب : چنین است در اصل ‖ 16 ودیگر : + ودیگر A مکررست ‖ 17 ستارگان : ستاره کی ان A

(۳۱٦) واگر ازین سؤال مرادش آنست که چرا مر آن ستاره‌را نام زحل نهاده اند، جوابش آنست که گوییم: این سؤال از طریق لغت است ونام زحل فعل است از زَحَلَ یَزْحَلُ، چنانك نام عمر فعل است از عَمَرَ یَعْمُرُ، وزَحَلَ یَزْحَلُ چنان باشد که گوییم «بگریخت، بگریزد» وعرب مثل زنند وگویند: «لیس من الموت من زحل» یعنی از مرگ جای گریز نیست، وبسبب آنك این ستاره که زحل است از جملگی افلاك بیرون شده است چنانك از همهٔ عالم بیرون است، پس بدین سبب نام او زحل گفتند یعنی گریخته.

(۳۱۷) واما جواب آنچ همی گوید که چرا تخم بهار بطبعِ آتش است، آنست که گوییم: غرضش آنست ازین سؤال که همی پرسد که چرا برج حمل ـ <که> از برجهاءِ بهاریست ـ آتشی است؟ وما گوییم: از دوازده برج که جملگیِ فلك بدان منقسم است، سه برج آتشی است، وسه برج خاکی است، وسه برج بادی است، وسه برج آبی است. آتشی حمل واسد وقوس است، وخاکی ثور وسنبله وجدی است، وبادی جوزا ومیزان ودلوست، وآبی سرطان وعقرب وحوت است، وفاعلِ بحقیقت آن طبایع، آتش است که فعل او اندر سه جواهر دیگر روانست که هر یکی‌را از هوا وآب وخاك همی روشن وگرم کند وبجنباندشان، وچو آفتاب ـ که سلطانی بر افلاك وطبایع مر اوراست ـ ببرج حمل آید، نباتها همی بجنبش افتد، وزمین از حال مردگی همی بزندگی آید، وکاری عظیم کزین ـ یعنی از عالَم ـ نا پدید

3 و 4 یزحل: بزحل A ‖ 6 وبسبب: وسبب A ‖ 7 بیرون است: بیرون که نخست A ‖ 8 گوید: گویند A ‖ 10 آتشی است: آتشی‌راست A ‖ 13 وقوس است: وقریست A ‖ 15 جواهر دیگر: جواهر او A ‖ 16 وبجنباندشان: وبجنبانندشان A ‖ سلطانی: سلطان A

بود، اندر عالم همی پدید آید، دانستیم که این برج‌را ـ کز آفتاب این فعل همی اندرو تازه شود ـ طبعی آتشی است. وزان سپس کز قوس بیرون شده بود وبدورتر جای رسیده بود، از نقطهٔ اعتدال ببرج آتشی برسیده [90b] بود، چو ازو این فعل ـ کاکنون آمد که ببرج حمل است ـ نیامده بود وبسبب تازه شدن نبات ورُستن تخمها وقصد جانوران بجفت گرفتن، که تمامی عالم بدین دو زایش است، مرین برج‌را آغاز برجها نهاده اند. وگفتند: این برج آتشی است وبهاری است، که اثر فعل آتش اندر عالم پدید آید چو آفتاب بدین برج آید.

(۳۱۸) واگر کسی گوید: چو همی گویی برج حمل آتشی است، وآتش گرم <و>خشك است، چرا چو آفتاب بدین برج رسد هوای عالم همی گرم وتر شود، ولی پیشتر گرم وخشك شدی بطبع < تابستان، اکنون که بـ > برج حمل ـ که آتشی است ـ < آمده چرا گرم وتر شود؟ >، جواب ما مر اورا آنست که گوییم جهان بزمستان سرد وتر باشد، چو آفتاب ببرج حوت بوده باشد ـ که او برج آبی است ـ سرد وتر < است >، آنگاه چو آفتاب ببرج آتشی آید ـ که حمل است ـ وگرمی بر عالم افتد، نخست مر آن سردیِ عالم‌را گرم کند تا باز سپس از آن مر تری عالم‌را خشك کند وبطبع تابستان رساندش بر مثال جامه‌ئی که تر شده باشد وفسرده،

2 کز قوس: کزو قوس A ‖ 4 چو ازو: جو ارد A ‖ آمد ... حمل است: امد ... حمل اند A ‖ 6 برجها نهاده اند: برجهاء ماده اند A ‖ 7—8 پدید آید ... آید: بدمد امد ... اند A ‖ 11 گرم: کویم A ‖ ولی پیشتر: ویا بیشتر که A ‖ 12 حمل: حملی A ‖ 11—12 از قرینه بر میآید که کلماتی درین دو سطر از متن ساقط است وبا مراجعه بجمله‌های قبل وبعد بصورت فوق تصحیح شده است ‖ 17 بر مثال: بر شالهٔ A

چو بآتش فراز دارند نخست آن جامه گرم شود وسردی ازو زایل شود، آنگاه خوش خوش آن تری ازو زایل شدن بگیرد ویکچندی آن جامه هر چند گرم شده باشد تر بماند تا باز خشك شود. پس همچنین جهان بزمستان سرد وتر وفسرده باشد وچو آفتاب ببرج حمل آید بقوّت آتشی عالم گرم شود، آنگاه سه ماه گرم وتر باشد تا این تری ازو بشود وبطبع تابستان شود گرم وخشك. این است جواب <که> گفتیم، ولله الحمد والمنّة.

XXVIII.

<اندر خانه‌های خورشید وماه
ودیگر سیّارات>

بیت ٦٤-٦٥ چرا که خانهٔ خورشید شیر وخانهٔ ماه
زبرج سرطان کردند استوار حصار؟
چرا که خانهٔ این هر دوان یکان بس بود
ودیگران‌را خانه دو، از یمین ویسار؟

(۳۱۹) اندرین دو بیت دو سؤالست، وهر دورا بهم از آن نبشتم که هر دو سؤال بیکدیگر پیوسته بود. این مرد همی پرسد که چرا خانهٔ آفتاب مر اسدرا [91a] نهادند وخانهٔ ماه مر سرطان‌را نهادند بیرون از دیگر خانها؟ ودیگر همی پرسد که چرا مر هر ستاره‌ئی‌را از پنج ستارهٔ رونده ــ که آن بیرون از آفتاب وماهست اندر فلك ــ دو خانه است، ومر آفتاب‌را وماه‌را یکی خانه بیش نیست؟ وهر یکی<را> ازین <دو> سؤال جوابی دیگرست.

1 ازو : ارد A ‖ 2 بگیرد : نکیرد A ‖ 3 همچنین : همی چنین A ‖ 6 والمنة : + بیت ‖ 16 مر سرطان‌را : مهر سرطان‌را A ‖ 17 ستاره‌ئی‌را : ستاره‌ارا A

(۳۲۰) جواب آنچ گفت «چرا خانهٔ آفتاب مر برج اسدرا نهاده اند <و>خانهٔ ماه مر برج سرطان‌را نهاده اند؟» آنست که گوییم : آفتاب وماه‌را اندر عالم ــ وبخاصّه اندر آنچ بر همین زمین بوده شود از موالید ــ اثر بیشتر از آن است که مر دیگر ستارگان‌راست. امّا بیشیِ اثرِ آفتاب‌را اندر موالید عالم علّت آنست <که> جرم آفتاب از همهٔ اجرام عظیم‌تر وقوی‌تر است، ومدار او اندر فلك چهارمست که آن قلب افلاکست ومعدنِ منبعِ نورست، ونور ماه ودیگر کواکب همه از آفتابست، واحوال عالم باعتدال او معتدل است وبانقلاب او منقلبست. پس جرم عالم بکلّیّت شخصی است که روح آن شخص جرم آفتاب منیر است. وچشم باز کردنِ شکوفها وتازه روی شدنِ کوه وصحاری وآرایش پذیرفتنِ میوها ودرختان وبیدار شدنِ جانوران از خواب بدان وقت که آفتاب از مطلع خویش سر بر کند، بر درستی این قول که گفتم «آفتاب روحِ این عالمست» گوای ماست. واما بیشیِ اثرِ ماه اندر موالید عالم وحدوث مذانب وتغیّر احوال هوا وتبدیل اسباب روزگار بسبب ماه ــ با آنك او از دیگر کواکب سیّاره بجرمْ خُردترست ــ از آن است کو نزدیکتر ستاره است بزمین، وآثار دیگر کواکب کز مرکز عالم ــ اعنی زمین ــ دور اند، هر چند که اجرام ایشان بزرگترست، بآثار ماه ــ کو بزمین نزدیکترست ــ همی تغیّر پذیرند ومتبدّل شوند. پس مر آفتاب‌را وماه‌را بدین سبب که اثر هر دو اندر عالم بیشترست از آثار دیگر

3 وماه‌را : مارا A ‖ وبخاصه : والخاصه A ‖ بر همین : همین بر A ‖ 4 بیشی : بیش A ‖ 6 چهارمست : چهارست A ‖ ومعدن : + بر A ‖ 9 منیر است (؟) : میوهاست A ‖ 13 عالم : عالمی A ‖ 14 سیاره بجرم : بسیاره الجرم A ‖ 16 بزرگترست : بزکترست A

کواکب ــ [91b] بدین علّتهاءِ مختلف که یاد کردیم ، ــ مواصلتی ومجانستی ومقارنتی است که مر دیگر کواکب‌را بآفتاب آن نیست؛ بل بیشتر از اوقات چو آفتاب غایب شود ، ماه مر اورا چو خلیفتی ووزیری است که نور اورا سپس از غیبت او بأهل زمین همی رساند. پس بسبب این مواصلت که میان این دو کوکب است ، که روشنایی <یکی> همی بروز بما رسد وروشنایی آن دیگر همی بشب قوّت گیرد ، آفتاب‌را سلطان روز گفتند وماه‌را سلطان شب.

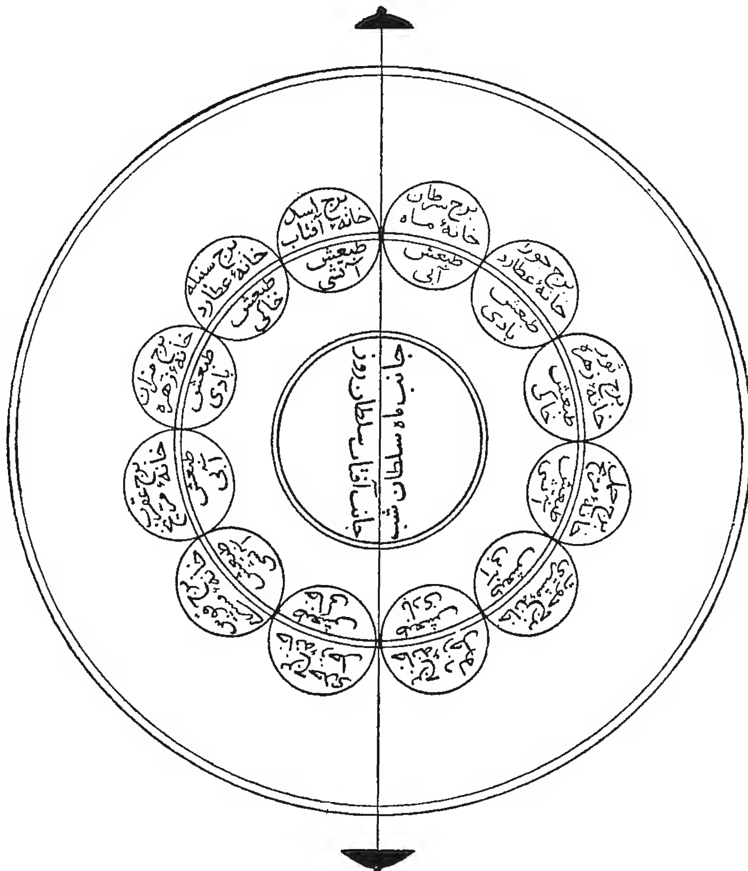
(۳۲۱) وبر مقتضاءِ اعتدال روزگار از فلك آن شش برج‌را که آن یك نیمهٔ فلکست اندر ولایت آفتاب نهادند کو سلطان <روزست ، وشش برج دیگررا که آن دیگر نیمهٔ فلکست اندر ولایت ماه نهادند کو سلطان> شبست . وبدین سبب فلك‌را بدو قسم نهادند : شش برج از جانب آفتاب وشش برج از جانب ماه. ناچاره دو خانه باشد برابر یکدیگر : آن یکی خانهٔ آفتاب بودی <وآن دیگری خانهٔ ماه بودی> تا فلك بدو قسم <شودی.> وهر یکی ازین دو پادشاه‌را خانهٔ او بر سر ولایت او بودی تا بآخر ولایت آن سلطان دیگر بود. واین دو خانه‌را با حمل وحوت نبایست نهادن ، که آن آغاز وانجام بروج بود ، تا از سر اوج شاید گرفتن که آن برترین نقطه‌ئی بوَد از سیر کواکب بر جانب قطب شمالی ، وآن سرطانست که آفتاب از آن برتر نشود سوی قطب شمالی. وآن برجی منقلبست

1 کواکب : + است A ‖ علتهاءِ : علت A ‖ مواصلتی : مواصلی A ‖ 2 کواکب‌را : کواکب با A ‖ 4 رساند : رسانند A ‖ مواصلت : مراصلت A ‖ 11 ماه : شب A ‖ ناچاره : چنین است در اصل ‖ 15 نبایست : بایست A ‖ 16–17 وآن سرطانست . . . قطب شمالی : این جمله در اصل مکرر شده است .

که چون آفتاب آنجا رسد عالم‌را طبع دیگر شود وز گرمی وتری بگرمی وخشکی رسد. واگر خانهٔ آفتاب حمل‌را نهادندی وخانهٔ ماه حوت‌را، یك سلطان<را> خانه بر سر ولایت افتادی ودیگری‌را بپایان ولایت، وز دو سلطان روا نباشد که یکی‌را خانه بر سر ولایت باشد ویکی‌را بپایان ولایت. پس بدین سبب مرین تقسیم<را> از اوج آفتاب گرفتند، وسر اوج از یکسوی سرطان بود، واز دیگر سو اسد. وواجب آن بود که خانهٔ آفتاب مر سرطان‌را نهادندی از بهر آنك سرطان برترست از اسد سوی قطب شمالی، وآفتاب شریفترست [92a] از ماه، وجائی <که> بلندترست مر پادشاهِ شریفتررا سزاوارتر باشد. ولکن سرطان برجی آبی بود وآفتاب کوکبی آتشی، وأسد برجی آتشی بود وماه کوکبی آبی، واین وضع نه بر مقتضاءِ حکمت بودی که کوکب آتشی اندر خانهٔ آبی بودی وکوکب آبی اندر خانهٔ آتشی. پس خانهٔ آفتاب مر اسدرا نهادند که برابر سرطان بود وآتشی بود همچون خداوند خویش، وخانهٔ ماه <مر> سرطان‌را نهادند که برابر خانهٔ آفتاب بود <و> همچو خداوند خویش آبی بود.

ولایت فلك بدین تقسیم میان این دو سلطان وپنج حاشیت قسمت شد چنین که نگاشتیم:

3 نهادندی : نهادنی A ‖ 7 نهادندی : بنامدی A ‖ 10 برجی : برج A ‖ 11 کوکب : کواکبی A (در هر دو موضع)



شکل ۳

(۳۲۲) [92b] وتقریر کردیم که چرا خانهٔ آفتاب اسدرا نهاده اند وخانهٔ ماه سرطان‌را نهاده اند، با آنك این سؤال لازم نیست از بهر آنك خدای گفته است کاین چنین است، بل این نام‌زد اهل صناعت تنجیم کرده اند. امّا فلك بدوازده برج منقسم است، ولکن هر یك بفکرت صاف برین فلك نگرد، وقرص آفتاب‌را ـ کو بمساحتِ صد وشصت وچهار بار چندِ کرهٔ

در شکل ۳ (در برج حوت) طبعش آبی : طبعش آتشی A ‖ 1 وخانهٔ : در خانه A ‖ 5 بمساحت : بساحت A

خاك است ـ بمقدار قرصی بیند چندِ یك بدست اندر یك بدست، داند که بر فلك نه صورت بره است ونه صورت خرچنگ، بل کز آن ستارگان که اندر برج حملست هر یکی‌را هزار فرسنگ مسافتست. ولیکن این نامها موضوعست: بحکم آن هیئاتها کز ستارگان بر مثالی همی بینند، مر آن‌‹را› نامی نهاده اند. ـ وما بر مقتضاء موضوعات اهلِ این صناعت این جواب که مقدّمانِ ایشان بدین مقرّند، جواب این مسئله دادیم. این جوابِ آن سؤال است که گفت «چرا خانهٔ آفتاب اسدرا نهادند وخانهٔ ماه سرطان‌را نهادند؟»

(۳۲۳) واما جواب آنچه گفت «چرا مر هر یکی‌را ازین دو سلطان که آفتاب وماه است یك خانه بیش نیست اندر فلك، ومر پنج ستاره‌را هر یکی‌را اندر فلك دو خانه است، یکی از جانب آفتاب ویکی از جانب ماه؟» آنست که گوییم: این هفت ستارهٔ سیّاره که مدبّران عالم اند، بمنزلت دست افزارها اند مر نفس کلّی‌را از بهر ساختن اشخاص موالیدِ عالم بتأیید عقل کلّی. ونهایت این صنع صورت شخص مردمست که آن نیکوتر صورتیست، چنانك خداء تعالی گفت: قوله «وَصَوَّرَكُم فأحسن صُوَرَكم». وزین هفت کواکب دو سلطان اند که اثر ایشان قوی‌تر است اندر مصنوعات، چنانك علّت افزونی اثر ایشان‌را پیش ازین یاد کردیم، وپنج کوکب دیگر مثال خادمان اند مر این دو سلطان‌را اندرین صنع که ساخته شده است، وحاصل همی آید که آخر آن جسد مردمست با این آلتهاء حکمی، وشایستهٔ یافتنِ علم وحکمت است.

1 خاك است : وابست A ‖ **3** ونه : وبه A ‖ **4** هیئاتها : حیاتها A ‖ **12** عالم : عالمی A ‖ **14** سورة ٤٠ (المؤمن) آیهٔ ٦٦ وسورة ٦٤ (التغابن) آیهٔ ٣

(۳۲٤) وپس از آن که فلك میان این دو سلطان بدو قسم شد چنانك گفتیم، وشش برج از فلك اندر ولایت آفتاب اند وشش برج اندر ولایت ماه، آفتاب مر عطاردرا [93a] ـ کو سپس از ماه نزدیکتر کوکبی است ـ هم پهلوی خویش اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج سنبله است. وماه نیز که دیگر سلطان اوست مر عطاردرا هم پهلوی خویش اندر جانب خویش خانهٔی دیگر داد، وآن برج جوزاست. وپس از <آن> آفتاب مر زهره‌را هم پهلوی عطارد اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج میزانست. وماه نیز مر زهره‌را اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج ثور است. آنگاه آفتاب <مر> مرّیخ‌را ـ کو برتر از زهره است ـ اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج عقربست. وماه نیز مر اورا اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج حملست. واز پس از آن آفتاب <مر> مشتری‌را اندر جانب خویش خانهٔی داد <وآن خانه برج قوس است. وماه نیز مر اورا اندر جانب خویش خانهٔی داد> وآن خانه برج حوتست. وز آن برتر زحل بود: آفتاب مر اورا اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج جدی است. وماه نیز مر زحل‌را اندر جانب خویش خانهٔی داد، وآن خانه برج دلو است. این تقسیم بدین است که این خادمان این دو پادشاه پنج بودند وبدو قسم شدند. پس واجب آمد که هر یکی‌را ازیشان اندر جانب <هر> پادشاهی خانهٔی باشد، تا احسان هر دو پادشاه براستی <هر> یکی<را> از ایشان برسد، وبتأثیر

4 داد : دارد A ‖ 6 جوزاست : جوزا A ‖ 10 جانب : جوانب A ‖ 18 ازیشان : از نشان A

این آلتها ودست افزارها نفس کلّی صورت مردم‌را ــ که آن شریفتر وتمام‌تر صورتی است ــ همی نگارد.

(۳۲۵) آنگاه گوییم که <از> تأثیر آفتاب اندر ترکیب مردم، دل حاصل شد که آن معدن ومرکب روح است، واین آلت اندر جوف ومیانهٔ جسدست چنانك آفتاب اندر جوف افلاکست، وزندگی عالم اندر آفتابست چنانك زندگی مردم اندر دلست. وطبیعت دل گرم <و>خشکست ومعدن حرارت غریزی است، از بهر آنك از تأثیر آفتاب حاصل شده است کو مایهٔ حرارت طبیعی است. و<از> تأثیر ماه ــ کو سلطان دیگرست اندر ترکیب مردم ــ مغز سر حاصل شدست، کو سرد وترست بطبع ماه. ومغز سر مَقَرّ ومَسکَن نفس ناطقه است وجای تخیّل وحفظ وذکر وتمیزست. ومغز سر بسه قسمت است نزدیك حکما: قسم پیشین ازو مر [93b] تخیّل<را> است، که نفس بدین قسم تخیّل کند مر صورتهاء دیدنی وشنودنی‌را، که راهِ علم سوی نفس این دو راه است: یکی بینائی ودیگر شنوائی. وقسم میانگین از مغز سر مر حفظ‌راست که نفس بدو یاد گیرد دیدنیها وشنودنیها<را>. وقسم پسین از مغز سر مر ذکرراست که نفس بدان قسم یاد کند مر یاد گرفتهارا. ومیان دل ومیان مغز سر پیوستگی است، چنانك میان آفتاب وماه پیوستگیست، واعتدال سردی وتری مغز سر از گرمی وخشکی دل است که بدو پیوسته است، چنانك نور وفعل وجمال مر ماه‌را از آفتاب است که بدو پیوسته است. وتفکّرهارا آغاز از دلست. آنگاه مر

6 گرم : گرمی A ‖ 8 کو : کوه A ‖ 9 سر : نیز A ‖ 14 مر : بر A ‖ 15 مر ذکرراست : مر د کزراست A

آن‌را که اندر دل پدید آید از حوادث فکری دل بر مغز عرضه کند، ونفس که جای او اندر مغزست اندر آن تأمّل کند بأقسام مغز کآن دست افزارهاء فعل اوست، تا صواب آنرا از خطأ پدید آرد.

(٣٢٦) پس گوییم که آفتاب از عالم کبیر بمنزلت دلست از عالم صغیر که آن مردمست، وماه از عالم کبیر بمنزلت مغز است از عالم صغیر، وپنج ستارهٔ رونده مر عالم کبیررا که مر اورا حکما «انسان کبیر» گفتند، بمنزلت پنج حواسّ است <مر> مردم‌را که مر اورا «عالم صغیر» گفتند، اعنی زحل ومشتری ومرّیخ وزهره وعطارد مر این عالم‌را بمنزلت بینائی وشنوائی وبویائی وچشائی وبساوندیست <مر> مردم‌را. وچو مردم بجسد فرزند عالم کبیرست وبنفس فرزند نفس کلّیست، پس عالم کبیر بمثلِ جسدِ نفس کلّیست با این آلتهاءِ که یاد کردیم. وبدین روی گفت عیسی بن مریم ــ علیه السّلام ــ که «من همی سوی پدر خویش باز شوم وپدر من اندر آسمانست» بدین خبر: «إِنّی ذاهبٌ الی أبی وأبی فی السماء» یعنی نفسِ جزوی من همی باز گردد سوی نفس کلّی <که> او اندر آسمانست، وجُهّال اُمّت او بپنداشتند کو همی گوید «من پسر خدایم.»

(٣٢٧) وچو جسد مردم فرزند عالم کبیر است، واجب آید که آلات وحواسّ هر دو عالم ــ اعنی کبیر وصغیر ــ برابر ومانند یکدیگر باشند. پس گوییم که <بر> حکمت الهی بواسطت عقل ونفس کلّی واجب آید که این

3 آرد: آید A ‖ 9 بساوندیست: بساویست A ‖ 13 انی ذاهب الی أبی: با انجیل یوحنا ٢٨/١٤ و١٧/٢٠ ونیز با هیاکل النور شهاب الدین یحیی سهروردی (هیکل چهارم وهیکل هفتم) با شرح غیاث الدین شیرازی مقابله شود ‖ فی السماء: من السمای A

مصنوع که عالمست بغایت اِحکام وکمال باشد. [94a] ومارا غایت کمال خلقت عالم از کمال خلقت خویش معلوم شود، از بهر آنك خلقت ما غایت این صنعست. وچو ما خلقت جسد خویش‌را برین کمال یافتیم که هست، وموجودی نیست که ما آن‌را بدین ترکیب وآلات همی اندر بیابیم، دانستیم که این غایت کمال خلقت است. وگفتیم که واجب آید که این عالم ـ که جسدِ مردمست اورا فرزند ـ هم بدین صورت باشد که صورت این فرزند اوست، از بهر آنك هر چیزی<را> فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی. پس گفتیم: واجب آید که جسد ما بترکیب مانند این عالمست بی تفاوتی. وز بهر آن همی چگونگی ترکیب عالم‌را مثال از ترکیبِ مردم کردیم، ونه مر چگونگی ترکیب خویش<را> همی مثال از ترکیب عالم گیریم، با آنك این صغیر از آن کبیر پدید آمده است نه آن کبیر ازین صغیر: عالمْ جسدِ کلّی است وجسد ما عالمِ جزوی است.

(۳۲۸) وحکماءِ دین حقّ گفتند که ترکیب مردم عالم مختصرست، وگفتند که ترکیب مردم لزین عالم بر مثال فهرست < است > از کتابی بزرگ که هرچ اندر آن کتاب باشد در فهرست از آن اثری پدید کرده باشد. ومارا بر کلّیّات چیزها اطّلاع جز باستدلال از جزویّات نباشد، ومر استدلالات عقلی‌را جز متعلّقان بحبل الٓهی ومتمکّنان بر «مَقْعَدِ صِدْقٍ» ومتثبّتان بمرصد حقّ نتوانند گرفتن، چنانك خدای گفت سبحانه: قوله

6 اورا فرزند: + است A ‖ 7 زاید بی: زاید نی A ‖ 11 نه آن: نه این A ‖ 14 کتابی: کباری A ‖ 17 مقعد صدق: سورة ٥٤ (القمر) آیة ٥٥ ‖ 18 ومتثبتان: + بهر A

« سنْريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ. » وچو يافتيم آفتاب‌را بمحلّ دل عالم كبير وماه‌را بمحلّ مغز سر عالم، گوييم: پنج ستارهٔ باقي مر جسد عالم‌را بمنزلت حواسّست از جسد ما، اعني چشم وگوش وبيني ودهان ودست عالم اين پنج ستاره است، اعني زحل ومشتري ومرّيخ وزهره وعطارد. وچنانك چشم وگوش وبيني ودهان ودست مارا آلتهاست، وقوّتهاءِ نفس جزوي ما بدين آلتها كاركن است تا ديدنيها وشنودنيها وبوئيدنيها وچشيدنيها وبسودنيها بدين آلت اندر يابيم، ودل ما ــ كآن مَقَرّ روحست ــ ومغز سر ــ كآن محلّ نفس ناطقه است ــ بر سر حواسِّ ما پادشاهانند ــ چنانك گفتيم پيش ازين كه هرچ قوّتهاءِ حواسّ اندر يابند [94b] پيش حاسّ كلّي برند كآن نفس است، ــ اين پنج كوكب نيز مر نفس كلّي‌را بمنزلت آلتهاءِ حواسّست، وآفتاب وماه دل ومغز جسد اوست، وقوّتهاءِ نفس كلّي اندرين آلتها رونده است از بهر حاصل كردنِ حواسّ اندر ما وز بهر حاصل كردن ديدنيها وشنودنيها وبوئيدنيها.

(٣٢٩) پس چو ما همي بينيم كه اندر جسد ما چشم دو است ــ يكي سوي دست راست ويكي سوي دست چپ ــ وبينائي اندرين دو مكان يكي بينائي است؛ ونيز اندر جسد ما گوش دو است ــ يكي سوي راست وديگر سوي چپ ــ وقوّت شنوائي اندرين <دو> مكان يك قوّتست؛ ونيز بيني مارا دو سوراخست وقوّت بوئنده اندر هر دو يكيست؛ وقوّت چشنده‌را اندر

---

1 سورة ٤١ (فصّلت) آية ٥٣ ‖ 3 حواسست : جواست A ‖ 7 مقر : مقرو A ‖
9 يابند : يابد A ‖ 15 وبينائي : بر بينائي A ‖ 18 يكيست : يكست A

ترکیب ما دو محلّ است ـ یکی دهان ویکی فرج مباشرت ـ ودهان بمنزلت جانب راست است وفرج بمنزلت جانب دست چپست؛ وآلت بسودن چیزها مارا دو دستست ـ یکی راست ودیگر چپ ـ وقوّت بساونده اندر هر دو آلت یکی است؛ پس پیداست نیز که ترکیب ما نیز بدو قسم است همچنانك حکما گفتند که فلك بدو قسم است. وز میانهٔ سر مردم ـ که مر آن‌را فرق گویند وموی بر آن فرق بدو جانب باز افتد: بهر سوی راست افتد وبهر سوی چپ ـ خطّی است که فرود آید بمیان دو ابرو ویك چشم < سوی > راست ماند ودیگر سوی چپ، وتا میانِ بینی آن خطّ فرود آید ـ آنك بینی بمیان دو سولاخ بینی ـ وز آن خطّست کز بینی یك سولاخ سوی راست ماند ویك سوی چپ. وهمچنین این خطّ فرود آید از چهار دندان پیشین، دو سوی راست ماند با یك نیمهٔ دهان، ودو سوی چپ ماند با دیگر نیمهٔ دهان. وبچاهك زنخ فرود آید آن خطّ وبمیان سینه فرود گذرد، ویك دست از آن خطّ سوی راست ماند ودیگر سوی چپ. وهمچنین آن خطّ مر جسدِ مردم‌را بدو قسمت کند، چنانك ما افلاك‌را با بروج بدان خطّ بدو قسمت کردیم بر مقتضی حکمت که < از > حکماءِ آلهی قدما وأنبیا وائمّهٔ حقّ وفلاسفه مثال بمیان خلق ماندست.

(۳۳۰) پس پیداست کین خطّ جسد مردم‌را بدو قسمت < کرده > است. وزین پنج آلت حواسّ یك [95a] چشم ویك گوش ویك سولاخ بینی

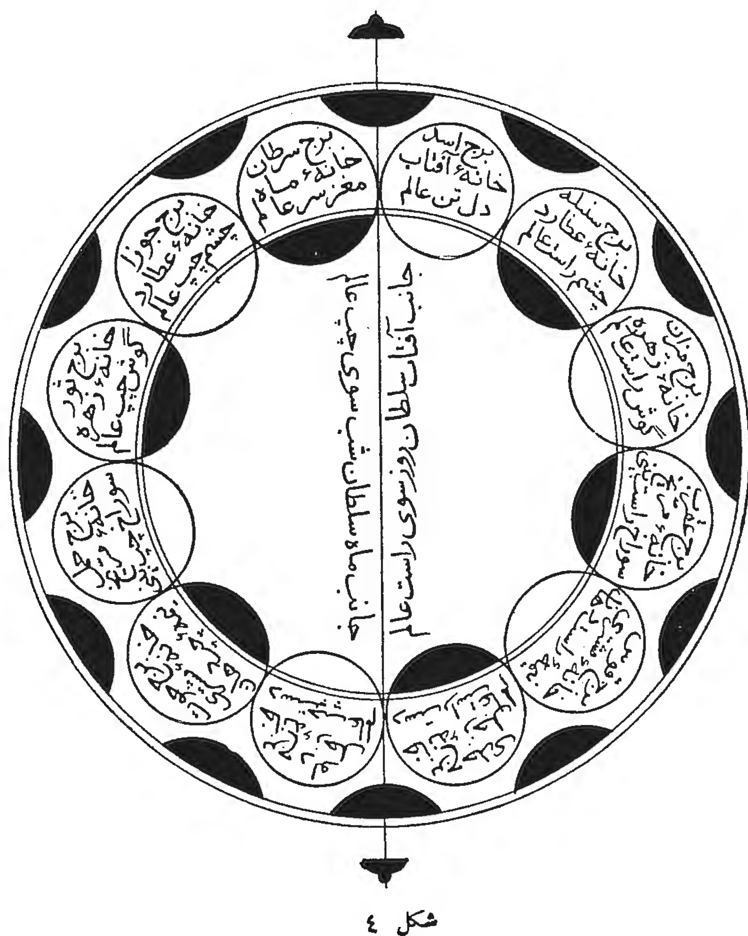
3 دستست : دستنست A ‖ 5 فرق : فوق A ‖ 8 آن : از A ‖ آنك : وبر آنك A ‖ 9 وز آن : وآن A ‖ کز : وز A ‖ 11 دیگر : دور کن A ‖ 14 مردم‌را : ومردم‌را A ‖ بدان : وبدان A ‖ 15 وأنبیا : از انبیا A ‖ 16 وفلاسفه : فلاسفه A ‖ مثال : شاید <مثالّه>

ویك نیمهٔ دهان چشنده ویك دست بساونده سوی دست راست مانده است، ودیگر چشم ودیگر گوش ودیگر سولاخ بینی ودیگر نیمهٔ دهان چشنده ودیگر دست <بساونده> سوی جانب چپ شدست. وآلتهاء این پنج حواسّ ما بدو قسمت است اندر جسد ما چنانك آلات آن پنج حواسّ عالم کبیر نیز بدو قسمت است بر فلك، از بهر آنك حواسّ ما پنج است وآلات ده است چنین که شرح کردیم. وکواکب سیّاره نیز پنج است ومکانهاشان ده است: پنج بر جانب آفتاب وپنج بر جانب ماه، اعنی جوزا وسنبله هر دو خانهٔ عطاردست، وعطارد یکی است بمثل همچو دو چشم ماست که جایها وآلتهاء بینائی اند، وبینائی ما یکی است. ونور ومیزان که هر دو خانهٔ زهره اند، وزهره یکیست بمثل چون دو گوش ماست که هر دو جایها وآلتهاء شنوائی اند، وشنوائی ما یکی است. وحمل وعقرب که هر دو خانهاء مرّیخ اند، ومریخ یکیست بمثل چون دو <سولاخ> بینی ماست که هر دو سولاخ بینی جایهاء بویائی اند، وقوّت بویندهٔ ما یکی است. وحوت وقوس که هر دو خانهاء مشتری اند، ومشتری یکیست، چون دو جانب دهان ما اند که هر دو جای چشیدن اند، وقوّت چشندهٔ ما یکیست. وجدی ودلو <که> هر دو خانهاء زحل اند، وزحل یکیست، همچنانك دو دست ما هر دو جایهاء قوّت بساونده اند، وقوّت بساوندهٔ ما یکیست.

(۳۳۱) وچو اندر ترکیب ما هرچ این پنج حواسّ بدین ده قسم آلت اندر یابند، همی پیش دل ومغز سر برند از بهر آنك روح اندر دل ماست

4 ما : مارا A ‖ 8 جایها : دخانها A ‖ 13 جایهاء : خانها A ‖ 16 جایهاء : خانه A ‖
19 سر : نفس A ‖ برند : برنده A ‖ روح : اروح A

ونفس ناطقه اندر مغز سرست ، ومحلّ ومنزل این دو سالار ـ کین پنج حواسّ کار کن فعلهاءِ خویش همی بر ایشان عرض کنند ـ هر یکی‌را یکی است ، ومحلّ هر یکی ازین کار کنان پنج‌گانهٔ فلك دو است چنین که گفتیم ، دانستیم که اندر افلاك که آن انسان کبیر است حال هم این باشد ، وهر یکی‌را از آفتاب وماه خانه یکی است . وهر خادمی‌را ازین پنج خادم ایشان



شکل ٤

3 ومحل : بمحل A ‖ در برج اسد شکل ٤ ، دل تن عالم : دل عالم تن A

نیز خانه دو است، تا شناخته شد که صورت عالم که آن انسان کبیر است برابرست با صورت مردم که آن عالم صغیر است. واین [95b] مثال‌را صورت کردیم تا زیر حسّ خوانندگان افتد، واین صورت اینست که بخطّ استوا وبروج مبیَّن کرده شد، وبالله التوفیق وصلّی الله علی نبیّه محمّد وآله که حکماء دین حقّ اند.

(۳۳۲) واین همهٔ بیانهاء عقلی وعیانهاءِ حسّی که گفتیم وکردیم، مقدّماتست مر رسیدن‌را بسخن ایشان که رهایش أبدی از عذاب جاویدی وسعادت بی نهایت با نعمت سرمدی اندر متابعت ایشان است. اندرین معنی آنست که گفتند: خدای تعالی مردم‌را بر مثال خلقت [96a] عالم آفرید از بهر آنك تخم عالم جوهر مردم بود، وعالم بمثل درختیست که بارِ آن درخت مردم عاقلست. وغرض نشانندهٔ تخمِ درخت وتعهّد او مر درخت‌را آن باشد تا بار ازو حاصل آید نه آنك تا آن درخت موجود باشد. نه بینی که هر درختی که بار نیارد باغبان مر اورا بر کند وبسوزد؟ وخبری از رسول ما ــ صلّی الله علیه ‹وآله› وسلّم ــ گفت که «هر درختی کز نشاندنِ ما نیست آتش بدو سزاوارترست» بدین خبر «کلّ شجرةٍ لیست من غرسِنا، فالنار أولَی بها.» این خبر مثل است بشهادت آفرینش. وعقلا دانند که بحکم این خبر درختانی که اندر باغ دین جاهلان کاشتند، رسول آن نشانده‌را بآتش بسوزد. واین

1 تا: نا A ‖ 1 و 2 آن: از A ‖ 3 حس: حس A ‖ 7 جاویدی: + مقدما A تکرار کلمهٔ سطرقبل ‖ 7–8 بی نهایت با: بی نهایت‌را A ‖ 9 مردم‌را: + مردم‌را A تکرار ‖ 10 بار آن: بادان A ‖ 11 وغرض: وعرض A ‖ وتعهد: وبعهد A ‖ 13 وخبری: وخبر A ‖ 14 گفت: گفتی A ‖ 15 من: مر A

اشارتی بلیغ است مر بلغارا، واین بیتها مراست بدان معنی.
شعر مؤلّف کتاب:

جهانا چه در خورد وبایسته‌ئی
اگر چند با کس نپایسته‌ئی!
بظاهر چو در دیده خس نا خوشی
بباطن چو دو دیده بایسته‌ئی
اگر بسته‌ئی‌را گهی بشکنی
شکسته بسی نیز هم بسته‌ئی
چو آلوده بینَدْتْ آلوده‌ئی
ولیکن سوی شستگان شسته‌ئی
کسی کو ترا می نکوهش کند
بگویش: هنوزم ندانسته‌ئی
زمن رَسته‌ئی تو اگر بخردی
چه بنکوهی آنرا کز آن رسته‌ئی؟
بمن بر گذر داد ایزد ترا
تو در ره گذر پست چه نشسته‌ئی؟

---

2 شعر مؤلف کتاب: بحر متقارب مثمن مقصور = فعولن فعولن فعولن فعول. این قصیده در دیوان ناصر خسرو، چاپ تهران صفحه ۳۹۶، ثبت است، وآن شامل ۱۵ بیت است ‖ 4 اگر D : وگر A ‖ 5 خس ناخوشی D : حسن با خوشی A ‖ 8 نیز هم بسته‌ئی D : ششتکا شستهٔ (؟) A ‖ 9 آلوده بیندت: آلوده بینندت A آلوده بینی D ‖ 11 می D : مر A ‖ 13 بخردی D : عاقلی A ‖ 14 بنکوهی آنرا کز آن D : نکوهی اورا کزو A ‖ 16 در D : بر A ‖ چه نشسته‌ئی A : بنشستهٔ D

زبهـر تو ایـزد درختی بکشت
که تو شاخی از بیخِ او جَستهٔی
اگـر کژ برو رُستهٔی سوختی
وگر راست برْ رُستهٔی رَستهٔی
بسوزد بلی هر کسی چوب کژ
نپرسد که بـادام یـا پستهٔی؟
تو تیـرِ خـدائی سوی دشمنش
بتیرش چرا خویشتن خستهٔی؟

(۳۳۳) وچنان که خداء تعالی ترکیب جسد مردم‌را بر مثال ترکیب وتألیف عالمِ انشا کرد، رسول هر دین حقّ‌را بر مثال آفرینش مردم نهاد، تا عقلاءِ دین اندرین بزرگ‌پیکر بنگرند وهر آنرا با آفرینش راست [96b] بینند <و> بدانند که دین حقّ‌را رسول بفرمان آفریدگار نهادست، وشش روز عالم < نیز در > عالم دین است. ورسول اندر عالم دین محلّ آفتابست که زندگی عالم دین بدوست، ووصیّ رسول اندر عالم دین محلّ ماه‌ست که نظام وصلاح عالم دین بدوست ونفس جسد دین است. ورسول اندر جسد دین محلّ دلست که زندگی جسد بدل است، ووصیّ رسول اندر جسد دین محلّ مغز سرست که تدبیر جسد سوی اوست. وهر یکی‌را ازین

2 که تو شاخی از بیخ او A : تو چون شاخی از بیخ آن D ‖ 3 برو رسته‌ئی D : بر رسته‌ای A ‖ 4 بر رسته‌ئی D : بر رسته‌ای A ‖ 7 تیر D : تیری A ‖ 10 رسول : ورسول A ‖ 11 بزرگ‌پیکر بنگرند (؟) : بزرك بنكر ونيكو اند A ‖ 12—13 وشش روز عالم (؟) : وبشش روز عالمی A ‖ 14 رسول : زرسول A ‖ 15 ونفس : ونفيس A ‖ جسد : جسدی A ‖ 16 جسد : جسدی A

دو اصل عالم دین ـ کزو یکی آفتابِ عالم دین است ودیگر ماهِ عالم دینست ـ یکی منزلتست ، همچنانك هر یکی‌را از آفتاب وماه اندر فلك یکی خانه است . اما منزلت رسول ـ علیه السّلام ـ تألیف کتاب وشریعت بی تأویل ، واما منزلت وصیّ رسول ـ علیه السّلام ـ تأویل کتاب وشریعت است بی تنزیل . واندر عالم دین پنج ستارهٔ مدبّر اند کار کنان زیر دست این ماه وآفتاب، که نور ایشان همه از آفتابِ عالم دینست ـ علیه السّلام ـ اعنی امام وباب وحجّة وداعی ومأذون. وهر یکی‌را ازین پنج ستاره دو منزلتست ، چنانك مر هر یکی‌را از پنج ستارهٔ فلك عالم جسم دو خانه است : یك منزلتِ هر یکی ازین پنج ستارهٔ عالم دین نگاه داشت ظاهر کتاب وشریعت است وکار کردن ، ودیگر منزلت هر یکی طلب کردن تأویل است وشناخت آن . واین پنج فرمان بردار ـ که زیر دست آفتاب وماهِ عالمِ <دین اند> ـ بمنزلتهاء حواسّ اند مر خداوندان دین حقّ‌را ، چنانك خدای گفت اندر ابرهیم وفرزندان او ـ علیهم السّلام ـ بدین آیت : قوله « وَاذکرْ عبادنا ابرهیم واسحق ویعقوب أولِی الأیدی والابصار . » گفت مر رسول‌را ـ علیه السّلام ـ که « یاد کن بندگان مارا ابرهیم <واسحق ویعقوب>را که مر ایشان‌را دستها وچشمها بود . » اهل تفسیر ـ که حشویان اهل امّت <اند> ـ گفتند که بدین دستها وچشمها همی مر صبر ایشان‌را خواهد بر بلاها ورنجها که از بهر دین بدیشان رسید . واهل تأویل گفتند : دست [97a] وچشم پیغامبران وامامان مر آنان

5 زیر دست : ایزدست A ‖ 6 عالم : علما A ‖ 7 مأذون : مأمون A ‖ منزلتست : منزلست A ‖ 12 فرزندان : فرزلدن A ‖ 13 آیت : است A ‖ واذکر : فاذکر A ‖ 13–14 سورة ۳۸ (ص) آیة ٤٥ ‖ 18 چشم : جسم A ‖ آنان : آن A

بودند که دین حقّ <را> بفرمان ایشان بگسترند چنانك چیزهاءِ جسمانیرا بدست گسترند، ومر اشارتهاءِ علمیرا بدیدند چنانك چشم مر اشارتهاءِ حسّیرا ببیند، وهر که قول حقّ ظاهررا برای خویش از تنزیل بگرداند، محرّف قول خداءِ تعالی باشد.

XXIX.

< اندر تأثیر کواکب سعد ونحس در نفس وجسد >

بیت ٦٦ ازین کواکب دو نحس محض چون ودو سعد
سه مانده آنکه از نحس وسعدشان آثار؟

(۳۳٤) اهل صناعت تنجیم مر زحل ومرّیخرا نحس نهادند، ومر زهره ومشتریرا سعد گفتند، وعطاردرا گفتند <که> او نه نحس است ونه سعد. وگفتند عطاردرا که خُنثی <است>: با سعد سعد است، وبا نحس نحس. وآفتاب وماه<را> سلطانان افلاك گفتند، واز سعد ونحس بدیشان حکمی ننهادند، بل مایهٔ سعد ونحس مر آن چهار کواکبرا نهادند، چنانك اصل ترکیب موالید که سعد ونحسرا أثر اندروست چهار طبعرا نهادند: دو ازو فرودین وگران مانند دو نحس، وآن آب وخاکست؛ ودو ازو زبرین وسبك مانند دو سعد، وآن هوا وآتشست. وفلكرا که او طبیعت پنجم است نه گران گفتند ونه سبك، چنانك عطاردرا نه نحس گفتند ونه سعد. واندر ترکیب مردم ــ کو تمامتر مولودی است ــ از میان این چهار سعد ونحس

4 محرّف : نحرف A ‖ 10 صناعت : صناعات A ‖ 16 زبرین وسبك : زبرین سبل A

فرودین وز میان آن چهار سعد ونحس زبرین نیز پنج حواسّ حاصل شد؛ دو ازو سعد وآلت اکتساب بقا، اعنی چشم وگوش که راه کند از دیدنیها وشنودنیها، که علم ـ <که> مر نفس‌را ازین دو آلت بحاصل شود ـ بر آنست. ودو ازو نحس وآلت اکتساب صلاح جسد ـ که مر نفس‌را فنا وآفت است، ـ چون دهان وفرج، ودهانْ جفتِ فرج بدان نهادیم که هر دو آلت یافتن لذّت جسدی اند، وبقاء جسد وفناء <نفس> بزایش از راه ایشان است. ویك حاسّت از پنج حواسّ نیز میان این دو سعد <ودو> نحس است، وآن حاسّت بوینده است که او نه سعد است [97b] ونه نحس، اعنی بدو نه مر نفس‌را قوام است ونه مر جسدرا.

(۳۳۵) وچو بقاء کلّ نفس اندر علم عالم است، وعلم عالم از راه دیدنی وشنودنی بنفس رسد تا نبشته‌ئی‌را ببیند یا گفته‌ئی‌را بشنود، دانستیم که این دو آلت که بدو همی سعادت توانیم الفغدن، از دو سعد آسمانی یافته ایم. وچو زندگی وکمال جسد ـ که او فناست ونفس‌را از اکتساب بقاء خویش باز دارنده است ـ اندر حاسّت چشنده است، وچشندهٔ لذّات حسّیْ دهان وفرج است، که میل جسد سوی این دو لذّتست، دانستیم که این دو آلت ـ که ما بدان چیزی‌را توانیم پروردن که مارا از سعادت نفسانی باز دارد ـ، مارا از دو نحس آسمانی حاصل شدست.

(۳۳۶) آنگاه گوییم: همچنانك اگر میان این چهار طبع ـ اعنی

1 ونحس: بر نحس A ‖ 4–5 که مر نفس‌را فنا وآفت است: که بر فناست او افتاب است A ‖ 7 میان: عیان A ‖ 11 دانستیم: دانستم A ‖ 12 سعد آسمانی: معد ایمانی که A ‖ 16 ما بدان: مانندان A ‖ چیزی‌را: چیزرا A ‖ 17 حاصل: + حاصل A

خاك وآب وباد وآتش ـ این مخالفت نبودی که هست، تا دو ازو بطبعْ مخالفِ دو دیگرست، این امتزاج واعتدال جسدی حاصل نیامدی؛ نیز اگر این چهار کواکب اندر تأثیر مر یکدیگررا مخالف نبودندی، نه جسد بکمال خویش رسیدی ونه نفس. وهمچنانك مرین ترکیب‌را ـ که او خانه ومرکبِ نفس است وآلت اکتساب سعادت مر نفس‌را اوست، ـ بدین دو طبعِ گرانِ کم لطافت که خاك وآبست حاجت بود، مر جسدِ کثیفِ فنائی‌را نیز بدان دو نحس آسمانی ـ که علّت وجود نفس شهوانی از بهر لذّت حسّی ویافتنِ آن ایشان اند ـ حاجتست. ونفس ناطقه‌را ـ که از بهر اکتساب علم مر اورا از راه جسدست ـ نیز بجسد حاجتست. پس گوییم: چو نفس ناطقه‌را < از بهر > اکتساب علم بجسد حاجتست، وجسدرا از بهر زندگی ویافتن لذّت حسّی < بآلتی > حاجتست، وآلت یافتن لذّت حسّی نفس شهوانی است، وآن از علایق این دو نحس آسمانی است، پس پیداست که مر نفس ناطقه‌را از بهر اکتساب سعادت خویش بدین دو نحس آسمانی حاجتست.

(۳۳۷) واین بیانی دقیق واستخراجی لطیفست تا معلوم شود که ایجاد کواکب نحس اندر فلك بر مقتضی حکمتست. وچو ترکیب مردم [98a] از دو جوهر بود ـ یکی فنائی ودیگر بقائی ـ روا نبود که کواکب همه سعد بودی از بهر آنك فنائی نصیبِ خویش نیافتی. ونیز روا نبود که هر چهار کواکب نحس بودی از بهر آنك بقائی نصیب خویش نیافتی، همچنانك اگر

1 تا دو ازو : باد وازو A ‖ 3 چهار کواکب : چه کواکب A ‖ 4 مرین : ومرین A ‖ 6 وآبست : واسب A ‖ فنائی‌را : شاید «فانی‌را» ‖ 18 کواکب : کوکب A

هر چهار طبیعت چو خاك وآب گران بودی، ترکیب متحرّك ازو حاصل نیامدی. ونیز اگر چهار طبیعت سبك بودی چو هوا وآتش، ترکیب موجود نشدی ومحکم نیامدی. پس گوییم: از بهر آن از دو نحس ودو سعد آسمانی مر سه کوکب دیگررا از سعد ونحس نصیب آمد، تا از دو حاسّت سعادت که آن چشم وگوش است، واز دو حاسّت شقاوت که آن دهان <و> فرجست، مر سه نفس‌را ـ از ناطقه وشهوانی وغضبی ـ نصیب آید، وهر یکی نصیب خویش بیابد: بقائی فنا یابد، وفنائی بقاءِ گذرنده یابد.

اینست جواب این سؤال که کردیم مر احوال‌را با فروع وسخته بمیزان حکمت وبمکیال قیاس.

XXX.

<اندر پدر ومادر نفسانی>

بیت ٦٧ چرا پسر که بزاید زبرش باشد روی

ودختران‌را باشد قفا بسوی زهار؟

(۳۳۸) این سؤال طبیعیست ومعروفست میان طبایعیان، ومیان اهل حقایق این سؤال رونده است. طبایعیان گویند: مزاج جسد زنان سرد وتر باشد، ومزاج جسد مردان گرم وخشك باشد بخلاف یکدیگر، وگوییم که چو نطفهٔ زن بر نطفهٔ مرد غالبست، فرزند دختر آید. وگویند: هر که خواهد که مر اورا فرزند پسر آید، خویشتن‌را یکچندی نگاه باید داشتن

2 چو هوا: جوهرا A ‖ 4 حاست: وحاست A ‖ سعادت: سعادتی A ‖ 5 واز: وآن A ‖ که آن: که از A ‖ 6–7 وهر یکی نصیب خویش... یابد: وهر یکی قصد خویش بیاید بقای فنا ماند وفنایی بقاء گذرنده بیابند بقایی بقای فنا یابد وفنائی بقا گذرنده A

از مباشرت تا مايهٔ تمام فراز آيد، آنگاه نزديكى با زنان معاهنه كردن تا پيش از آنك آرزوى زن بجنبد مرد از حاجت خويش پرداخته باشد ونطفهٔ مرد بر نطفهٔ زن غلبه افتد. واگر نطفه پيش آيد كه ضايع شود، نطفهٔ زن ضايع شود چون نطفهٔ مرد جاى گرفته باشد، آنگاه فرزند پسر آيد. وگفتند: چو فرزند [98b] دختر باشد ومزاجش سرد وتر باشد، ولطافت اندر تركيب فرزند سوى روى باشد، وچون فرزند اندر شكم بگردد از بهر بيرون آمدن وسوى رويش لطافت نباشد، نگوسار گردد. وبحكم آن گرانى كه اندر مزاج دختر باشد، بر مثال بربطى < است > كه تختهاءِ رويش گران باشد وپشتش سبك وتنگ باشد؛ وچو بنهندش، رويش زير گردد. وچون فرزند پسر آيد، مزاجش گرم وخشك باشد، <پس> سبك باشد. وچو بدان وقت كز بهر بيرون آمدن اندر شكم مادر بگردد وسرش زير شود، چون رويش سبكى دارد، بدان سبكى رويش زبر آيد، بر مثال اين مصنوع < كه > پشتش گران‌تر از روى باشد تا چو بجنبد رويش زبر گردد. قول طبايعى اندر علّت آنك دختر چو از مادر جدا شود رويش زير باشد وروى پسر زبر باشد، اينست.

(۳۳۹) واما جواب اهل تأييد ــ عليهم السّلام ــ مرين سؤال‌را آنست كه گفتند: خلقت زن ضعيفست همچو ظاهر كتاب وشريعت، وهر كس كه تعلّق بظاهر كتاب وشريعت < دارد >، نفس او ضعيف باشد. وظاهريان‌را < مثل>

1 معاهنه : شايد «بايد» يا «شايد» ‖ 7 نكوسار : شايد « نكونسار » ‖ 11 چون : وچون A ‖ 12 و13 زبر : زير A ‖ 14 زير : زبر A ‖ 15 زبر : زير A ‖ 17 هركس كه : هر يكى A ‖ 18 ضعيف : طعيف A

بزنان است اندر تأویل چنانك خدای گفت : قوله « نِساؤکم حرثٌ لکم فاتوا حرثَکم اَنَّی شِئتُم » « زنان شما کشتمند شما اند ، بکشتمند خویش فراز آیید چنانك خواهید . » اهل ظاهر همی گفتند « همی گوید : با زنان مباشرت کنید هر گونه که خواهید . » واهل تأویل گفتند : بدین مر مستجیبان<را> همی خواهد ، وهمی گوید که داعی هرچ خواهد بگوید تا مستجیب‌را هم <از> تنزیل وهم تأویل بعلمِ حقّ رساند ، اندر آن مر اورا خیرست . ودرجهٔ آن جهانیست چنان که بر اثر همی گوید « وخویشتن‌را بدان نیکی الفنجید آن جهانی » قوله « وقَدِّموا لأنفسکم . » وگفتند : تقدیم خیر اندر نشر علم است نه اندر مباشرت زنان ومجامعت . واهل باطن‌را مثل بر مردان است ، ومرد بحقیقت رسول ــ علیه السّلام ــ بود که خداءِ تعالی مر اورا بر جملگی خلق ــ که همه ازو علیه السّلام بمنزلت زنی بودند ــ از مردی مسلّط کرد . وچو اندر شریعت [99a] طاعت مردان بر زنان واجبست وطاعت رسول بر خلق واجبست ، پدید آمد که مرد رسول است ، وخلق همه بمنزلت زنی اند مرین مردرا .

(۳٤۰) ودیگر برهان بر آنك رسول ــ علیه السّلام ــ بمنزلت مردی بود وهمهٔ خلق ازو بمنزلت زنی بودند ، از کتاب خداءِ تعالی آنست که خداءِ سبحانه بفرمود مردان‌را که « چون از زنان ناسزاواری وگردن کشی

1 بزنان : بزبان A ‖ 1—2 سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۲۳ ‖ 2 زنان : زبان A ‖ 3 آیید : اید A ‖ خواهید : خواهند A ‖ گوید : کویید A ‖ مباشرت : مباشرات A ‖ 6 تأویل : + اورا A ‖ 7 ودرجهٔ : چنین است A ‖ 8 الفنجید : الفحد A ‖ سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۲۲۳ ‖ خیر : خبر A ‖ 13 بر خلق : وخلق A ‖ 17 چون از : چون کر A

بینید، مر ایشان‌را پند دهید وز ایشان جدا خُسپید وبزنیدشان، پس اگر شمارا بطاعت آیند بر ایشان بهانه مجوئید» بدین آیت: قوله «واللّاتی تخافون نشوزَهنّ فعِظُوهنّ واهجروهنّ فی المضاجع واضربوهنّ، فان اَطعنکم فلا تبغوا علیهنّ سبیلًا.» ورسول‌را خداء تعالی با مُشرِکان همین معامله فرمود کردن چنانك جای دیگر گفت «روی از ایشان < بگردان> وبگوی اندر ایشان گفتاری تمام» یعنی زلیفن بده‌شان، که اگر نیز عاصی شوند کشتن بینند، بدین آیت: قوله «فاعرضْ عنهم وعظْهم وقُل لهم فی أنفسهم قولًا بلیغًا» وجای دیگر گفت «بکشیدشان تا فتنه نباشد ودین مر خدای‌را باشد، پس اگر از کفر باز ایستند ستم جز بر ستمکاران نیست» بدین آیت: قوله «وقاتلوهم حتّی لا تکون فتنةٌ ویکون الدینُ لله، فان انتهوا فلا عدوان الّا علی الظالمین.»

(٣٤١) پس ظاهر کردیم ببرهانهاء کتابی که رسول بمنزلت مردی بود وهمهٔ خلق بمنزلت زنی بودند. وخداء تعالی مردی‌را بمنزلت دو زن نهاده است هم اندر میراث ــ که مردی‌را دو چند فرمود دادن که زنی‌را از میراث، ــ وهم اندر دیت ــ که دیت زنی نیم از دیت مردیست، ــ از بهر آنك هرك اندر دین مر اورا باطن وظاهر شریعت است او مرد دین است، بدانچه مر اورا دو نصیب است از دین؛ وهر که مر اورا تنزیل < است> بی تأویل، او

1 بینید : بینند A ‖ 2 آیند : آید A ‖ آیت : اید A ‖ 3–4 سورة ٤ (النساء) آیة ٣٨ ‖ 5 اندر : کی ندر A ‖ 6 بده‌شان : که رهشان (؟) A ‖ 7 سورة ٤ آیة ٦٦ ‖ وعظهم : — A ‖ 9 ایستند : باشند A ‖ 10–11 سورة ٢ (البقرة) آیة ١٨٩ ‖ 10 لله : کله A ‖ 17 او : + بر A

زن دینست بدانچه از دین یك نصیب یافتست. پس ظاهر دخترست اندر زایش نفسانی وپشت سوی مادر دین دارد که [99b] او خداوند تأویل است وروی سوی او کند، از بهر اینست ـ گفتند ـ که دختر چو بزاید پشتش سوی روی مادر خویش باشد. ومؤمن باطن پسری است، روی سوی مادر دین دارد که او خداوند تأویل است، از بهر اینست که پسر چو بزاید رویش سوی مادر خویش باشد. لا جرم مر ظاهری‌را ـ که دخترست وپشت سوی مادر علم دارد ـ یك بهر دادند از مال ودین، وآن ظاهر شریعت وتنزیل کتاب است. ومؤمن‌را که پسر است وروی سوی مادر علم دارد، دو بهره داده اند از مال دینی، وآن ظاهر وباطن شریعتست وتنزیل وتأویل کتابست. واین بیانی شافی ودینی است مرین سؤال‌را.

XXXI.

<اندر سؤالهای بی جواب
از خواصّ عناصر>

بیت ٦٨-٦٩ چرا کــه تریّ بر آب بر پدیدترست
بدو کنند همه چیزِ خشك‌را آغــار؟
هوا زروی حقیقت از آبْ تزّترست
زروی طبع بترّی هوا شدستت مشار.

(۳٤۲) همی پرسد اندرین دو بیت که چرا تری آب ظاهرترست،

3 پشتش : بشت A ‖ 7 علم : عالم A ‖ 9 مال دینی : شاید «مال ودین» ‖ 10 مرین : مر دین A ‖ 18 پرسد : برسند A

وچیزهاء خشك‌را بآب همی تر کنند، وهوا بحقیقت از آب ترترست؟ واین سؤال نه بوجهست از بهر آنك چو خود همی گوید که تری بر آب پدیدترست، چرا بایدش گفتن که هوا بحقیقت از آب ترترست؟ آنکه همی گوید که چرا مر چیزهاء خشك‌را بآب آغارند چو هوا از آب ترترست؟ واین سخن محالست. وجوابش آنست که گویند: چیزهاء خشك‌را بآب از آن همی آغارند که بهوا همی چیزهاء خشك تر نشود، بل ترها بهوا ترترست. واین سؤال همچنان است که کسی گوید: چرا گرمی بر آتش ظاهرترست، وچیزهاء سوختنی‌را بآتش سوزند، وهوا بحقیقت از آتش گرم‌ترست؟ وهمی گویند که هوا گرم است. پس اگر این سؤال نه بوجه باشد، پس آن سؤال که اندرین دو بیت است نه بوجه باشد.

(۳٤۳) وگمان چنان افتاده است این مردرا که هر تری‌را معنی نرمیست، وچو [100a] هوا نرم‌تر از آبست همی <گمان> برد که هوا از آب ترترست. واین گمان خطاست از بهر آنك تری دیگرست ونرمی دیگرست، چنانکه سختی دیگرست و خشکی دیگر. و اندرین معنی طبایعیان را سخن است: فرق کرده اند میان آنچ نرمست ومیان آنچ ترست، ومیان آنچ خشکست ومیان آنچ سخت است، وچیز هست که نرم است وتر نیست، وچیز هست که خشکست وسخت نیست؛ واگر هرچ نرم است تر بودی، واجب آمدی که آتش نیز تر بودی، بدانچ همی بینیم که او جوهری نرم است. نه بینی <که> اگر چه بزرگ آتشی باشد، اگر ما آهنی‌را بدو اندر

1 از آب : او آب A ‖ 4 و 6 آغارند : اغاراند A ‖ 6 بهوا : مر هوا A ‖ 19 بدو : بد تو A

کنیم وبجنبانیم، آسان بجنبد بی هیچ رنجی کز آن بدست ما برسد؟ واگر همان آهن‌را بآبی فرو کنیم که آن آب بمساحت هم بمقدار آن آتش باشد، وآن آهن‌را اندر آن آب بجنبانیم، بدشواری توانیمش جنبانیدن. پس ظاهر کردیم که آتش از آب نرم‌ترست، واندر آتش هیچ تری نیست. وتهمتِ تری بر هوا جز < از > آن نیفتاده است مردمان‌را که هوا نرم است، واز آب نرم‌ترست، تا این مرد همی گوید: هوا بحقیقت از آب ترترست، < پس > واجب آید که < هوا > نرم‌ترست از آب. وهمچنین باشد اگر کسی گمان برد که زمین‌را خشك بدان همی گویند که او سخت سخت است، آنگاه گوید: واجب آید که هرچ او بطبع خشکست سختست. وگوید ازین قیاس: واجب آید که آتش ــ که او از خاك خشك‌ترست وخشکی بحقیقت سختی است ــ از خاك سخت‌تر باشد. ولیکن چو آتش‌را بغایت نرمی یابد، داند که این قیاس باطلست.

(۳۴۴) و طبایعیان را اندر طبیعت هوا اختلافست. گروهی گفتند که جوهر هوا گرم وترست. وگروهی گفتند: جوهر هوا سرد وخشك است. ودلیل برین سخن آن آوردند که گفتند که چیزهاء تر اندر هوا همی خشك شود، وجوهر هوا مر تری‌را از جامهٔ تر شده [100b] بستاند. وآن طبیعت مر چیز خشك‌راست که چو مر چیزی تررا بمیان او اندر کنند، تری ازو بستاند. وگفتند که اگر هوا خشك نبودی، چیزهاء تر اندر میان < او > خشك نشدی.

1 رنجی : ریجی A ‖ 6 واز آب : واز آن A ‖ 7 نرم‌ترست : ترترست A ‖ 10 گوید : گویند A ‖ 11 بحقیقت : احقیقت A ‖ سختی است : ترست A

(۳٤٥) وگروهی گفتند: جوهر هوارا هیچ طبع نیست البتّه، چنانك مر آب‌را هیچ رنگ نیست. ودلیل برین دعوی آن آوردند که گفتند که هواء بهارگاه گرم وترست، وبتابستان همی گرم وخشك شود، وبتیر ماه همی سرد وخشك شود، وبزمستان همی سرد وتر شود. پس واجب آید که مر اورا بخودی خود هیچ طبیعت نیست، تا مر طبایع‌را بر تعاقب همی بپذیرد بر مثال آب که او گاهی سپیدی‌را بپذیرد وگاهی سیاهی وگاهی دیگر رنگی‌را. پس واجب آید که <مر> آب<را> نیز بذات خویش هیچ رنگی نیست، وهیچ طبیعت‌را از چهار طبع این تلوّن نیست که مر هواراست.

(۳٤٦) وگروهی گفتند که هوا سرد ونرمست ونه گرم است ونه تر. ودلیل برین قول آن آوردند که گفتند: اگر هوا تر بودی چو بغایت سرد شدی بفسردی، چنانك آب کو ترست چو بغایت سرد شود بفسرد، وچو هوا همی نفسرد پس او تر نیست، بل نرم است. وگفتند: چو همی بینیم که بزمستان هوا <سردترست> از خاك، همی دانیم که هوا بطبع از خاك سردترست تا بزمستان همی از خاك سردتر شود. واگر هوا بحقیقت از آب ترتر بودی تشنگی‌را از تشنگان زودتر از آن بردی که همی آب برد، وتشنگی‌را از ما همی آب بتری خویش نشاند. وچو تشنگی تشنگان همی از هوا ـ که مر آن‌را بجوف خویش اندر کشند وبیرون گذارند ـ

3 بهارگاه: بهار کار A ‖ وترست: + وهوا بیها همی گرم‌تر شود A تکرار ‖ وبتیرماه: تیرماه در نظم ونثر قدیم بمعنی پائیز آمده ‖ 5 بخودی: بخواوی A ‖ تا: یا A ‖ 7 بذات: بدلت A ‖ 10 برین: بدین A ‖ بغایت: بغایتی A ‖ 12 نفسرد: بفسرد A ‖ 15 بودی: بود A ‖ 16 وتشنگی‌را: وتسکی‌را A

زیادت شود، دانستیم که هوا تر نیست <بل> خشکست از بهر آنك معدهٔ تشنگان‌را همی خشك‌تر از آن کند که خود هست. وچیزی که آن مر ترهارا خشك کند تر نباشد، چنانك هرچ مر خشکهارا تر کند خشك نباشد. پس ظاهر کردیم که نرمی دیگرست وتری دیگر، وخشکی دیگرست وسختی دیگر. نرمی مر جوهر هوارا طبع است، وآن نرمی مر اورا تری ثابت نکند چنانك نرمی جوهر آتش مر خشکی اورا همی دفع نکند. وآب تر نه بدانست [101a] که نرمست، از بهر آنك آتش نیز نرمست ولکن تر نیست. وخاك خشك نه بدانست که سختست، از بهر آنك آتش نیز خشك است ولیکن سخت نیست. وما دانیم که هرچ آن بآب تر شد، نیز ترتر از آن نشود. وهمی بینیم که <اگر> هوا تر شود، خاصّیت هوائی ازو بشود، از بهر آنك خاصّیت هوا آنست که مردم تن‌درست مر اورا بجوف خویش اندر کشد وباز دهدش ورنجه نشود. وهوا اندر جایهاءِ ژرف بأوقات واندر کانهاءِ گوهر که اندرو آتش کنند واندر کاریزها همی چنان تر شود که هر که بدان هوا در شود نیز دم نتواند کشیدن وهلاك شود. پس دانستیم که آن تر شده است چنانك بطبع آب گشتست تا خاصّیت هوائی ازو بشدست. پس اگر جوهر هوا از آب ترتر بودی چنین که این مرد همی گوید، روا نبودی که هوا از آب ـ که تری <او> از تری هواست ـ تر شدی وتریش

---

1 از بهر آنك : + همی A ‖ 6 نرمی : ترمی A ‖ 9 ترتر : ترترا A ‖ 10 تر شود : + که A ‖ 12 جایهاءِ : جامهاءِ A ‖ 13 کانهاءِ : کافهاءِ A ‖ 14 نتواند : نتوانست A ‖ 15 آب : لب A ‖ تا : با A ‖ بشدست : بستدست A

بیفزودی، که این چنان باشد که گوید: آتش از خاك خشك‌تر است، ولیکن آتش‌را خشکی همی از خاك بیفزاید. واین محال باشد.

(۳٤۷) قول گروهی از فلاسفه است که گفتند: صانع عالم نخست هیولی بابداع موجود کرد. وگروهی گفتند: بل هیولی خود بجزوهاءِ قدیم بود بی ترکیب. پس گفتند که مر آن جزوهاءِ هیولی‌را بهری جمع کرد جمع کردنی سخت پیوسته وافراز آمده تا ازو جوهر خاك آمد چنین گران وسخت که هست. وبهری‌را از آن جزوها ـ گفتند ـ نیز بیکدیگر پیوسته کرد نه سخت بدین پیوستگی که جزوهاءِ خاکست، بل سختی گشاده‌تر از خاك، وآن آبست کآن <از> خاك نرم‌ترست. وهرچند جزوهایش بیکدیگر پیوسته است، بدان سختی ومحکمی نیست که خاکست. وگفتند: آب بدانچ اندرو سختی وکشادگیست، بدان گرانی نیست که خاکست، وبدین سبب سختی <او> سبك‌تر از خاك است، وبر روی خاك ایستاد. وگفتند: بهریرا از آن جزوها نیز گشاده‌تر از آب جمع کرد، بسبب آن گشادگی آن جزوها نیز سبك‌تر از آب آمد، وآن هواست که بر سر آب ایستادست. وگفتند: [101b] وبهری‌را از آن جزوهاءِ هیولی نیز گشاده‌تر از هوا جمع کرد، وآن جزوها نیز بسبب آن گشاده‌تری سبك‌تر از هوا <آمد. واگر هوا> گشاده‌تر ازین شود که هست، آتش گردد. ودلیل بر درستی این قول آن آوردند که گفتند که چو ما سنگ‌را بر آهن زنیم، بشتاب هوا همی دریده شود وگشاده‌تر از

8 سختی : بختی A ‖ 10–11 بدانچ اندرو سختی وکشادگیست : بدانچ بختی اندرو کشادگیست A ‖ 11 سختی : بختی A ‖ 14 وآن : + واین A ‖ 15 کرد : کرده A ‖ جزوها : جزوهای A ‖ بسبب : سبب A ‖ 17 گردد : کردن A

آن همی شود که هست؛ از آنست که همی آتش از میان سنگ وآهن بدان وقت که هوا همی بدریم، پدید آید. وگفتند نیز که چو آب سردست < و > قوّت آتش‌را همی بپذیرد، همی هوا گردد وبهوا بر آید، بدانچ از آنك هست همی گشاده‌تر شود.

(٣٤٨) وکسی نگفت که چرا آب همی بسرما بفسرد وسخت شود چو سنگ وهوا همی سخت نشود، وخاك بر تری چرا بفسرد؟ وکسی نگفت که چرا آب همی بکلوخ اندر شود وبسنگی اندر نشود؟ وکسی نگفت که چرا آب همی از بالا سوی نشیب آید وببالا بر نشود، وباد همی ببالا بر شود وهم بنشیب؟ واز بهر آنك مردان همی این چیزهارا برین نهاد بینند، پندارند کزین معانی سؤال واجب نیاید، چنانك اگر کسی پرسد که چرا آتش همی پنبه‌را زود سوزد وهیزم‌را دیر همی سوزد؟ مر نادان‌را همی ازین سؤال خنده آید وگویند: این چه سخن باشد؟ وکسی نگفت که روغن کو نیز آبست چرا بر سر آب همی ایستد وبآب همی نیامیزد؟ وچرا آتش اورا بسوزد؟ وکسی نگفت که چرا آتش هیزم تررا بآغاز نگیرد وبآخر بگیردش وبسوزدش؟ وکسی نگفت که اگر آتش همی چیزهاء خشك‌را بیفروزد، سنگ خشکست، چرا سنگ‌را نیفروزد؟ وکسی نگفت که چرا آب با سیماب نیامیزد؟ وکسی نگفت که سرب < کو > گدازنده‌ترین گوهریست، چرا چو اندر دیگی که صد من سرب < اندرو > باشد ویك من آب، آتش

3 گردد: کردن A ‖ 7 بسنگی: بسکی A ‖ 8 بالا: بلا A ‖ 10 پندارند: پندارد A ‖ 11 پنبه‌را: ناحیه‌را A ‖ 15 خشك‌را: + همی A ‖ 16 چرا آب: جراب A ‖ 17 گدازنده‌ترین: گذارنده‌ترین A

مر آن دیگ‌را تا از آن آب اندرو چیزی بر جایست نگدازد؟ وکسی نگفت که چرا آهن کو سخت‌تر از زرست بآتش بسوزد وزر نسوزد؟

(۳٤۹) وما این سؤالات‌را پیش ازین یاد کرده ایم اندر مصنّفات خویش چو «کتاب عجایب الصنعة» و«کتاب زاد المسافرین» و«کتاب لسان العالم» و«کتاب [102a] اختیار الامام واختیار الایمان.» وجواب هر یکی گفته ایم بدلایل عقلی وبراهین منطقی از بهر آنك شرط حکما است که مصنّفات سؤالی‌را با جواب آن سازند. وهمهٔ دیدنیها اندر عالم خود سؤال بی جوابست؛ اگر ما آنچ اندرین کتاب<ها> گفته ایم باز گفتیمی، روزگار ضایع کرده بودیمی. وچو گفتنی بیش از آن ماندست که گفته شده است، بباز گفتن آنچ گفته ایم خویشتن‌را مشغول نکنیم. آنکه سپس ازین سؤالات این مرد گفتست:

XXXII.

< اندر عزم شاعر
بجواب دادن سؤالات خویش >

بیت ۷۰-۷٤ سخن دراز شد، این جایگه فرو هشتم
گران شد وشُکُهانم من از گرانیِ بار
سؤال کردم، قصدم ازین تعنّت نیست
ز بهر فایده آوردم این بزرگ نثار
جواب خواهم کردن بنظم اگر نه بوَد
چنین که هست گرفته مکانِ خرما خار

1 نگدازد: نگدارد A ‖ 4 المسافرین: المصافرین A ‖ 6 است: انست A ‖ 7 سؤالی‌را: سؤالتی‌را A ‖ 8 گفتیمی: کفتمی A ‖ 9 بودیمی: بودمی A ‖ بباز: وبباز A ‖ 10 نکنیم: کنیم A

وگـر بنظـم نگـویم ، بنثر وبشجـیر
چنان که بخرد میوه چندَ از آن اشجار
سخن بحجّت گویم پس آنکه از برهان
رداش سازم یکّـیّ واز دلیـلْ ازار

(۳۵۰) بدین بیتها عذر پیوسته کردنِ سؤالات بسیار خواستست ، وبرسم عقلا گفته است که مراد من ازین نه تعنّت است ، بل سؤال همی کنم از بهر فایده‌را . واین سخن نیکو بودی اگر هم بدین قول اختصار کردی ، ولیکن چو بر اثر گفت « جواب خواهم کردن » وبآخر گفت « من خود دانم که جواب این چیست » این تعنّت باشد نه استفادت ؛ بل چون خود دانست که جواب این سؤالات چیست ، چنین بایست گفتن بآخر شعر که « غرضم ازین تعنّت نیست ، بل این سؤالات از بهر آن کردم تا هشیاران وجویندگانِ علم‌را بر طلبِ علمهاءِ پوشیده حریص کنم ، ومرین سؤالات‌را جواب خواهم کردن تا کسانی که این معانی‌را بجویند ، بدانچه ما مر ایشان‌را بر طلب آن بعث کردیم برسند ، وسؤال بی جوابْ نُویدِ بی خُرام باشد ، واین هر دو سخت بی مزه باشد . »

(۳۵۱) وما کتابی اندر علم حساب تصنیف کرده ایم که نام این کتاب « غرایب الحِساب وعجایب الحُسّاب » نهاده ایم ، ومر آن‌را سؤال وجواب ساخته ایم ودویست مسئلهٔ حسابی‌را اندرو جمع کرده ایم : [102b]

7 بودی : بود A ‖ 8 چو : جز A ‖ کردن : + از عذر A ‖ وبآخر : او بآخر A ‖ 9 این تعنت : واین تعنت A ‖ 11 تا : با A ‖ 14 برسند : پرسند A ‖ 17 الحُسّاب : الخساب A

نخست سؤال وبر عقب آن جواب، وباز نمودن طریق استخراج آن وبرهان بر صحّت آن که هیچ علمی از علم حساب مبرهن‌تر نیست. وهر چند که امروز بزمین خراسان ومشارقِ حاسبی کامل نیست، چون مرا بر حلّ آن مشکلات دست بود، آن کتاب‌را تصنیف کردم مر آیندگان خلق‌را بزمان آینده.

(۳۵۲) واین مرد گفت که «جواب این سؤالات بکنم اگر همچنین جای خرما خار گرفته نباشد.» بدین قول آن نموده است که بروزگار او سلطان زمین او جاهل بودست، وعلم‌را بدان روزگار علما بسط نیارستند کردن. واگر بسبب استیلاءِ جهل بر خلق بایستی که حکما وعلما خاموش بنشستندی وحکمت نکردندی، حکیم الحکما وخاتم الانبیا محمّد المصطفی ــ صلّی الله علیه ــ بایستی که این گنج حکمت وکانِ حقایق العلوم‌را که قرآن کریمست بخلق ندادی؛ بل مر اورا خدای تعالی بفرمود که «بر خوان بخلق آنچه بتو وحی کرده ام، ونمازرا بپای کن که نماز باز دارد خلق‌را از فواحش ومناکیر» بدین آیت که گفت: قوله «أُتْلُ ما اوحِی الیك من الکتاب واَقِمِ الصلوة، انّ الصلوة تنهی عن الفحشاء والمُنکَر ولَذِکرُ اللهِ أکبر والله یعلم ما تصنعون.» ومعنی ظاهر صلوة پرستش خداست بجسد باقبال سوی قبلهٔ اجساد که آن کعبه است خانهٔ خداءِ تعالی بمکّه. وتأویل باطن صلوة پرستش خدای است بنفس ناطقه باقبال بر طلب علم کتاب وشریعت سوی قبلهٔ ارواح که آن خانهٔ خداست ــ آن خانه‌ئی که علم خدای اندرو است، ــ وآن امام حقّست علیه السّلام.

3 حل : جل A ‖ 9 وخاتم : او خاتم A ‖ 10 کریمست : کرمست A ‖ 11 ندادی : بدادی A ‖ 13–14 سورة ۲۹ (العنکبوت) آیهٔ ٤٤ ‖ 15 صلوة : صلوات A ‖ 18 اندرو : اندر A

واگر کسی مر بسط علم واقامت طاعت‌را منتظر باشد تا سلطان جهل از خلقت بر گیرد جاهل وعاصی بیرون شوند ازین عالم ، بل حکما بر مثال درختان میوه‌دارند بلند وپربار ، وجویندگان حکمت بر مثال کودکانِ گرسنه وجلد وحیلت‌گر ودوربین ، وجُهّال خلق بر مثال ستوران اند نگوسار وگران که نه بر درخت توانند نگرستن ونه [103a] نیز دانند که بر درخت چیست ، وآن کودکان میوهاءِ تر وتازه وشیرین ولذیذ از آن درختان همی چینند وهمی خورند بی آنك ستوران‌را از کار ایشان خبرست. وبدین معنی این بیتها مراست. شعر مؤلف :

نبیند بر درختِ این جهان بار
مگر هشیار مرد ای مردِ هشیار
درختِ این جهان‌را سوی دانا
خردمندست بار وبی خرد خار
نهان اندر بدان نیکان چنانند
چو خرما در میان خار بسیار.
مرا گوئی : اگر حرّ وکریمی
بیمگان چه نشینی خوار وبی یار؟
بزنهار خدایم من بیمگان
نکو بنگر گرفتارم مپندار

2 شولد : شوند A ‖ 4 نگوسار : شاید «نگونسار» ‖ 6 کودکان : کودك A ‖ 8 شعر مؤلف : بحر هزج مسدّس مقصور ، مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل. رجوع شود بدیوان ناصر خسرو ، ص ١٤٤ ‖ 13 چنانند D : چنان ار A ‖ 14 چو A : که D ‖ 15 حر و کریمی A : دانا وحری D ‖ 16 چه A : چون D

نگوید کس که سیم وگوهر ولعل
بسنگ انـدر گرفتـارست ناچـار
اگر خوار است وبی قدرست یمکان
مـرا اینجـا بسی قدرست ومقدار
اگـر چه مـار خوار وناستودست
عـزیـزست وستوده مهـرهٔ مـار
نشد بی قـدر وقیمت سوی مـردم
زبـی قـدری صدف لولوی شهوار
گلِ خوشبوی پاکیزه است اگر چند
نروید جز که در سرگین وشدیار
توئی بـار درختِ این جهـان نیز
درختـی راستی، بـارت زگفتـار
اگـر بـار خرد داری، وگر نی
سپیـداری سپیـداری سپیـدار
نمـانـد جـز درختیرا خـردمند
که بارش گوهر است وبرگ دینار

2 گرفتارست A : کرفتارند D ‖ ناچار D : یا خوار A ‖ 3 وبی قدرست A : وبی مقدار D ‖ 4 مرا اینجا D : مر اینجا A ‖ قدرست A : عز است D ‖ 5 خوار D : خوارست A ‖ ونا ستودست A : ونا ستوده است D ‖ 6 وستوده D : ستوده A ‖ 10 نروید D : که روید A ‖ 12 درختی A : درخت D ‖ زگفتار : + تو خواهی بار شیرین باش بی خار، بفعل اکنون وخواهی خار بی بار D

به از دینار وگوهر علم وحکمت
کزو دل روشن است وچشم بیدار.

(۳۵۳) این مقدار مرین بیتها<را> که این مرد بآخر این شعر گفتست، نقل کردیم نه بر روی منازعت ومناقشت، بل از بهر آن تا چو افاضل این کتاب‌را بخوانند، دانند که ما ازین مقدار تناقض که اندر سخن برادر ما رفتست، غافل نبوده ایم. آنگاه گفتست:

XXXIII.

< اندر زنده بودن عالم ومرده بودن جاهل >

بیت ۷۵-۸۲

بجوی وبنویس، آنکه بخوان وباز بپرس
بسش بیاموز آنکه بدان وبر دل کار
شکار شیر گوزن است وآن یوز آهو
ومردِ بخردرا علم وحکمت است شکار
که مرد علم بگور اندرون نه مرده بوَد
ومردِ جهل ابر تخت بر بوَد مردار
وگر جوابش گویند شاد باشم سخت
کسی که باشد برهان نمای ودعوی دار
نگوید آنکه نیاموختست وأصلش نیست
سخن نیارد سَخته بوزن وبمعیار

1 به D : از A ‖ 2 کزو D : کرا A ‖ وچشم D : وچشم و A ‖ 4 نقل : نقد A ‖
5 بخوانند دانند : بخوانید دانید A ‖ ما : این A

ایـا مُقـدِّرِ تقدیـر ومُبـدِعِ الاشیـاء
بحقِّ حـرمت وآزرمِ احمـدِ مختـار

که مر مرا ومر آن‌را که علم دین طلبد
زچنگ محنت برهـانمـان، ایـا غفّـار

وهر که بد کند او با کسی که بد نکند
بلعنتش کن یـا ربّ وزو بـر آر دمار

(۳۵٤) شناختن که جاهلانْ مردگان اند، وهر که از جهل بعلم رسد او بر مثال < مرده‌ئی > باشد که زنده کنندش، ودانستن که نور بحقیقت ایمان است ـ وشبهت وظلمات بی خلافْ جهالت وضلالتست ـ از سمات متابعان خاندان رسول است علیه السّلام وعلی اهل بیته الطاهرین سلامه وبرکاته، واز قول خداست که همی گوید: قوله «أوَمَن کان میتًا فأحییناه وجعلنا له نورًا یمشی به فی الناس کَمَن مَثَلُهُ فی الظلمات لیس بخارجٍ منها؟ کذلك زُیّن للکافرین ما کانوا یعملون،» همی گوید بر سبیل سؤال که «چه گویند که آنکس که مرده بود ما اورا زنده کردیم، ومر اورا روشنائی دادیم که بدان روشنائی اندر مردمان همی روند، چون آنکس است که او بمثل اندر < تار > یکیهاست کز آن بیرون نیاید؟ چنین آراسته کردند مر کافران‌را کارهاء ایشان < را >.»

(۳۵۵) اندرین آیت پیداست که مؤمنان زندگانند، واندر میان خلق

9 است وشبهت: که شبهت است A ‖ جهالت: جهال A ‖ 11–13 سورة ٦ (الانعام) آیة ۱۲۲ ‖ 15 اندر: الله A ‖ روند: رود A

بنور علم همی روند؛ وجاهلان اندر تاریکی نادانان اند، که اگر زنده کردن سپس از مرگ مر خلق‌را از خدای تعالی وعدهٔ حقّست، واین زنده کردن که اندرین آیت است بحکم این آیتِ محکم حقّست وخود حقّست، پس آنکس که خدای تعالی این سخن اندر زنده کردن او همی گوید مرده نیست بل زنده است، وخلق‌را همه بدین روی همی زنده باید شدن.

(۳۵٦) وحشویان امّت مر این آیت‌را این تفسیر کرده اند، ومختلف شده اند اندر آنکس که خدای تعالی بدین آیت [104a] مر زنده کردن اورا خواستست. گروهی گفتند که بدین مر پیغامبررا ــ صلّی الله علیه <وآله> وسلّم ــ خواستست که مر اورا بنور وحی زنده کرد، وبدان مردهٔ کفر واندر ظلمات گردیده، گفتند که مر ابو جهل <را> خواستست.

(۳۵۷) وغرض ما آنست که بنماییم که زنده کردن خدای مر خلق‌را سپس از مرگ بدین رویت کز جهل بعلم آردشان. پس این مرد بدین سخن کاندرین بیتها گفتست، وتمثیل دانا بزنده وتشبیه جاهل بمرده کرده است نمودست مر متابعان سبیل خدای‌را تعالی که از متابعان اهل تأیید وتأویلست.

XXXIV.

فصل

اندر تمامی کتاب

(۳۵۸) این قصیده آنچه بما رسید هشتاد ودو بیتست، واندرو نود ویك

1 نادانان : نادانی A ‖ 6 آیت‌را این : آیت واین A ‖ 8 پیغامبررا : پیغامبران‌را A ‖ وسلم : والسلام A ‖ 10 ابو : پر A ‖ 18–4 (ص ۳۱٤) این قصیده . . . از سبیل حکمت دین حق : در R ص ۵۸۲ س ۷ تا ۱۱ آمده ‖ آنچه بما رسید A : — R ‖ هشتاد ودو بیتست : هشتاد ودویست A هشتاد بیتست R

سؤال است چه فلسفی وچه منطقی وچه طبیعی وچه نحوی وچه دینی وچه تأویلی: هر یکی‌را جوابی بحقّ داده شد. وآنچه واجب آمد از بسط معانی وشرح اقاویل بی تفصیل، فراز آورده شد وگزارده آمد هم از طریق حکمت فلسفه وهم از سبیل حکمت دین حقّ. وبدین شرحهاء مفصّل وبیانهاء مؤکّد وفصلهاء معتمد ومؤکّد مرین قصیده‌را که بر مثال جسدی مهمل ومبدّد ومطروح ومرذول ومعزول بود، مطرح کرده شد وپراگندهاء اورا تألیف داده آمد. ومختار ومشهور ومذکور گردانیدیمش بر مقتضاء التماس أمیر بزرگوار نام‌دار بیدار حقایق جوی دقایق دان معانی طراز سخن شناس علم ورز عدل سیرت احسان گستر حکمت پرور هنرور، اعنی أمیر بدخشان عین الدّولة زین الملّة فخر الأمّة شمس الاعالی أبو المعالی علیّ بن الاسد بن الحارث مولی أمیر المؤمنین، خدای تعالی ولایت دینی ودنیاوی اورا بسلامت عاجل وسعادت آجل پیونداد وتوفیقش بر احیاء علم وحکمت واثبات حقّ وحقیقت واعزاز جدّ وبصیرت بیفزایاد! [104b] که من بعمر دراز خویش اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی، آنکس طلب ذخایر علمی ودفاین دینی وخزاین صدقی < کند >، وفکر این زایل فانی < نکند >،

1 فلسفی A : ف ۳ ه R ‖ 1–2 وچه تأویلی R : وتأویلی A ‖ 2 هر یکی‌را A : وهر یك‌را R ‖ جوابی A : جواب R ‖ داده شد A : داد R ‖ 3 فراز A : قرار R ‖ وگزارده آمد هم R : وگزارنده آمدم A ‖ 4 فلسفه A : در R بجای این کلمه یك رمز ‖ وهم R : —A ‖ مفصل : بفضل A ‖ مؤکد : چنین است در A ‖ 6 مطرح : مطر A ‖ آمد : اند A ‖ 9 هنرور : هنر A ‖ 10 الاعالی : الاعلی A ‖ الحارث : الحیرث A ‖ 11 عاجل : عاجلی A ‖ 12 آجل : آجلی A ‖ 13 فراخ : فراج A ‖ 14 دنیا بوی : دنیای سوی A ‖ آنکس : + اقبال آنکس سوی A

چه هر کس که <از> امثال واکفاءِ اویند ــ از أُمرا وسلاطین ــ بموجب دنیا کار کردست، مگر او کز دنیا واقبالِ روزگار ومساعدت مساعد فلکی وبباطنِ مَلَکی وطاعتِ رعایا ومِلْكِ میراثی ومُلْكِ جلالی وانقیاد خیل وحشم وخدم باکتساب نامِ نیکو واقتناءِ محامدْ بسنده کردست، واعتماد بر اعتقاد درست خویش دارد اندر دین، والتجا بفضل خدای سبحانه کردست اندر استبداد، بر دست گرفتن افسار روزگار، وتخلیص مر اهل اضطراررا از نوایب چرخ دوّار.

(۳۵۹) واین بیتهاءِ مخلصانه که خود گفته است، ازو هر عقلارا بر اعتقاد پاك او <گواه است.> واین بیتها اینست.

شعر شمس الدین الاعالی ابو المعالی:

مشو تا توانی سوی بندگان همی تا خداوند باشد بجـای!
که فریادرس نیست اندر جهان بهر سختیی بندهرا جز خدای.

(۳٦۰) هر خردمندی که مرین کتاب‌را ببیند، اندرین اقاویل که ما بحکایت اندر جواب هر سؤالی از حکماءِ فلسفه یاد کردیم، وسپس از آن

---

1 چه : بر A ‖ کس : کسی A ‖ اویند از : او بیذار A ‖ بموجب : واجب A ‖ 2 او : بدو A ‖ 3 حشم : جشم A ‖ 4 باکتساب : ماکتاب A ‖ واقتناءِ : وافتناب A ‖ بسنده : بسند A ‖ 5 کردست : کردیست A ‖ 6 افسار : اخر A ‖ وتخلیص : ومتحص A ‖ 7 دوار : دقار A ‖ 8 بیتها : نامها A ‖ ازو : که ازو A ‖ 12 سختیی : سختی A ‖ 13 هر خردمندی : از اینجا تا بپایان کتاب، در R ص ۵۸۲ س ۱۱ وص ۵۸۳ آمده ‖ مرین A : این R ‖ 13–14 که ما بحکایت A : در R کلمات نسخهٔ اصل محو شده است ‖ 14 اندر جواب هر سؤالی A : ومر جواب هر سؤالی‌را R ‖ فلسفه A : فلا ۳ ۀ ه R ‖ 14–1 وسپس... تأویلی A : وسپس از آن شرح رمزهاءِ تأویلی R

مر آن‌را < بـ > شرح وبرهان تأویلی از مستنبطان اهل تأیید ومستخرجان « الراسخون فی العلم » ـ علیهم السّلام ـ مسدّد ومؤکّد گردانیدیم، بچشم بصیرت بنگراد، وهر نکته‌ئی‌را بحقّ تأمّل کناد، واگر اندر اشارتی دینی یا اندر عبارتی تأویلی لفظی یا نکته‌ئی یابد که آن میان فضلاء نام آور دنیاوی ـ از ادبا وشعرا وکتّاب ـ معروف نیست، مر آن‌را منکر مشواد! از بهر آنك جواهر علم دین حقّ برشتهاء امثال بسته است واندر دُرجهاء رموز نهفته است « لا یمسّه الّا المطهّرون. » وکسانی که مستورات علم کتاب عزیزرا دیده اند، ومکتوبات شریعت غرّا در یافته < . . . >

[(٣٦١) واین کتاب‌را جهت امیر بدخشان ساخته است ـ علیّ بن الاسد مولی امیر المؤمنین ـ ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث الیمغانی اندر سال چهار صد وبیست ودو (کذا! بجای چهار صد وشصت ودو) از هجرت پیغمبر ما صلوات الله علیه، والحمد لله ربّ العالمین، وصلّی الله علی خیر خلقه محمّد وآله الطاهرین الطیّبین اجمعین.]

تمّ کتاب جامع الحکمتین

1 مستنبطان A : در R یك رمز + بطان ‖ 1–2 ومستخرجان الراسخون R : ومستخرجات الراسخین A ‖ 2 الراسخون فی العلم : سورهٔ ٣ (آل عمران) آیهٔ ٥ وسورهٔ ٤ (النساء) آیهٔ ١٦٠ ‖ مسدد A : مشدد R ‖ گردانیدیم، بچشم A : ذکر کردیم تا هر که میخواهد بچشم R ‖ 3 اندر اشارتی A : درین اشارة R ‖ 4 عبارتی A : عبارت R ‖ که آن R : نه A ‖ نام آور : ناماز A نامان R ‖ 5 مشواد R : شواد A ‖ 6 دین حق A : دین در حق R ‖ 7 سورهٔ ٥٦ (الواقعة) آیهٔ ٧٨ ‖ 7–8 وکسانی ... دریافته A : — R ‖ 7 وکسانی : در کسانی A ‖ 8 غرا در یافته : عزار یافته A ‖ 9–13 واین کتاب‌را ... اجمعین R : — A ‖ 9 بن الاسد : بن الاحمد R ‖ 10 الیمغانی : التمعانی R ‖ 11 چهار صد وبیست ودو : رجوع شود بدیوان ناصر خسرو، مقدمهٔ آقای تقی زاده ص فا، وبصفحهٔ ١٧ س 3 و4 کتاب حاضر « اندر سال چهار صد وشصت ودوم »

فهرست نامها

شماره‌ها مربوط بصفحه‌های کتاب است.

حرف ح اشاره بحاشیه‌هاست

ب

فهرست لغات واصطلاحات

* رجوع بدانشنامهٔ علائی بخش دوم علم الٰهی مصحح محمّد معین تهران ۱۳۳۱ (فهرست لغات : جنبش گرد) شود.

موارد اختلاف

رسالهٔ شرح قصیدهٔ ابو الهیثم توسّط شاگرد وی[1] وخلاصهٔ جامع الحکمتین[2] با کتاب حاضر در ابیات قصیده

بیت ۳ : چرا که آبا هفت ودوازده است بنام (49a H)

« ٤ : چه چیز کز یك مایه است بی شمار نگار (50a H)

« ٥ : الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار (50b H)

« ٦ : نه از نبیّ ونه از پیشه ونه از اشعار (51a H)

« ۷ : چه چیز آن و[3] ... (51b H)

« ۷ : چه چیز آن که برین هر دو چیز بر، سالار (51b H)

« ۸ : نشانش آنك زغایب (بغایب. حاشیه) برد زحاضر (شاهد. حاشیه) چیز (51b H)

« ۸ : دلیل گیرد وهستش بعاقبت دیدار (51b H)

« ۱۱ : کمال وغیبت کین از همه لطیف‌تر است (52b H)

« ۱۱ : که چاره ماند[4] جائی کجا نباشد چار (52b H)

« ۱۲ : بمن نمائی دانم که هستی از ابرار (53b H)

« ۱۳ : مثالش وصفتش باز گوی زود بمن (53b H)

« ١٤ : که هست ونیز بیاید بهست بس، تکرار (R ص «صب» وص ٥٧١)

« ١٦ : یکیّ محض... (58a H)

« ۱۷ : فزون نگردد ونقصانش نی زروی شمار (59a H)

« ۲۰ : وهر دو نحس فرو ایستاده از رفتار (60a H)

« ۲۳ : چه بود دیّ (60a H)

۱– ازین رساله بحرف H تعبیر میآوریم وموضع مورد اختلاف‌را از همین نسخه نقل میکنیم ومیتوان آنهارا با ابیات منقول در ص ۱۹-۳۰ مقابله کرد ‖ ۲– که در پایان دیوان ناصر خسرو طبع شده واز آن بحرف R تعبیر میکنیم، وشمارهٔ صفحات مربوط بدیوان ناصر است ‖ ۳– در متن نیز ما همین گونه تصحیح کرده ایم ‖ ٤– چنین است در اصل

بیت ۲۳ : ازین چنین... واز آن چنان زچه کار؟ (60a H)
« ۲٦ : بحیله بر وی میزد (63b H)
« ۲۸ : زطبع (63b H)
« ۲۹ : میان نطق و کلام ومیان قول چه فرق (67b H)
« ۲۹ : اندرو انبار (67b H)
« ۳۱ : سه دیگری (69a H)
« ۳۳ : جهانیان همه خودرا بمن مضاف کنند (71a H)
« ۳٤ : تنست یا دل (71a H)
« ۳٤ : ویا چو حاضر گشت اسب مرد گشت سوار (71a H)
« ۳٦ : همی من شناسد (71a H)
« ۳٦ : نگراید چو بر کشی (71a H)
« ۳۸ : بیرون گذشت (72a H)
« ۳۹ : غوص شعاعش درو بود دشوار (72a H)
« ٤۰ : بهر دانشی مشعبد وار (73a H)
« ٤۱ : چرا تعاهد (73a H)
« ٤۱ : بگاه خفتن وبرداشتن بدوش وکنار (73a H)
« ٤۲ : بسی ضعیف ترست (73a H)
بین بیت ٤۲ و٤۳ : + درخت باز فزوتر (فزونتر) بقوه از حیوان
چرا بر آید می ده ستون بران یك دار[1] (73a H)
بیت ٤۳ : عیانم کنی بدین اخبار (73a H)
« ٤٥ : یکی مردم آفرید خدای (74a H)
« ٤۷ : اگر مقر نشوی سورة النساست (74a H)
« ٤۷ : که آفریدم یکیّ وزو هزار هزار (74a H)
« ٤۸ : پیش ونوع زپس (74a H)
« ٤۹ : نخست جنس وپس آنگاه نوع وزپس شخص (74a H)
« ٤۹ : طریق حکمت این (74a H)

۱– چنین است در اصل

بیت ٥١ : که علم برتر یا عقل (78b H)

« ٥١ : بدین درون (78b H)

« ٥٢ : که ناموختست (78b H)

« ٥٢ : (بجای مصراع دوم) زکرّ مادر زادی سخن دریغ مدار (78b H)

« ٥٣ : کسی که رنج نه بر داشتست (79a H)

« ٥٣ : دست گذار (79a H)

« ٥٤ : چو حدّ علم... وحدّ عقل (79b H)

« ٥٥ : قیاس کنند (79b H)

« ٥٦ : اگر شدستی از خواب (79b H)

« ٥٧ : زمین وکوه قفار (79b H)

« ٥٩ : خالی زگنبد دوّار (79b H)

« ٦٠ : پیش زبس (80b H)

« ٦٠ : نیاید همی سخن ستوار (80b H)

« ٦٢ : وگر روا نی (81b H)

« ٦٣ : از حمل گفتند (82a H)

« ٦٣ : برج بهار (82a H)

« ٦٤ : خرشید (82b H)

« ٦٤ : ببرج سرطان (82b H)

« ٦٦ : سه ماند آنجا از سعد ونحشان (نحسشان) آثار (84a H)

« ٦٧ : بزاید بزیر دارد روی (75b H)

« ٦٧ : باشد زنخ بسوی (75b H)

بین بیت ٦٧ و ٦٨ : +

تفاوت از چه در اشخاص بد سیاه وسپید

بلند وکوته وفربیّ وسخت وخشك ونزار

زمانه دانی وز اختلاف هر اثری

چو طعم شکرّ ورنگ عقیق وبوی بخار

خلاف نفس چو نیك وبد وضیع وشریف
وعلم وجهل وخداوند کستی وزنّار
چراست آنك خلاف اندر آن که مایهٔ اوست
اگر بگویی کندی تو قاعده از بن وبار[1]
وگر تفاوتش از روی شخص دانی نیست
حمار چون سر باشد نه سر چنان چو حمار[1]
نکرد راست کسی دست‌را بر آلتها
چو دست سازد هر کس همیشه دست افزار (76a H)

بیت ٦٨ : خشك‌را فرغار(!) (84a H)
« ٦٩ : بخشکی هوا (84a H)



۱– چنین است در اصل.

فهرست کتاب

اضافات و استدراکات

مقدمه (ص۳) بعد ازسطر ۹ و قبل از سطر ۱۰:

۱۵- در ص ۱۸۳ مؤلف به سفر اهـواز خود اشاره کند ، و می‌دانیم کـه ناصرخسرو در اهواز بوده است.

مقدمه ص (۸) سطر ۶:

... «مزار شاه خسرو» هست . در کتاب «راهنمای قطغن و بدخشان» که ملخص سفرنامهٔ سپهسالار وزیر جنگ افغانستان محمد نادرخان است که در سنهٔ ۱۳۰۳ هجری شمسی درکابل طبع‌شده شرح این‌ناحیه (یمکان) ونقشهٔ آن‌مشروحاً دیده میشود و بنا به نگارش آن کتاب و نقشه‌های آن درهٔ یمکان درهٔ ممتدی است مشتمل بر قریب ۱۲ قطعه آبادی کـه از سمت جنوبی قصبهٔ جرم بطرف جنوب ممتد می‌شود. قصبهٔ جرم فعلا قصبهٔ معروفی است که در نقشه‌ها دیده می‌شود ودر جنوب فیض‌آباد مرکز و حاکم‌نشین کنونی ولایت بدخشان بمساحت شش الی هفت فرسخ واقع‌است. بلوك یمکان بعنوان «تکاب یمکان»ازمضافات‌جرم محسوب است و مشتمل بر ۲۳ قشلاق است‌که جمعاً ۲۶۸۰ خانه و قریب بیست هزار نفر نفوس دارد (برحسب ادعای محمد نادرخان) و مؤلف گوید از قصبهٔ جرم تا دهان «تنگی کران» یمکان گفته می‌شود . یکی از قری و آبادانیهای یمکان که در وسط دره و در قـرب معدن لاجورد واقع‌است موسوم است به «زیارت حضرت سید» و احتمال دارد قبر ناصرخسرو باشد. اهالـی اطراف جـرم اغلب مانند تکاب و

ردوج و اهل درهٔ منجان بقول مؤلف کتاب، شیعه آغائی خانی (یعنی اسمعیلیهٔ آقاخانی) هستند. خود اهل درهٔ یمکان را گوید زبانشان فارسی و مـذهبشان سنی است. در کتاب مزبور تفصیلات مفیدی از احوال ومذاهب نقاط بدخشان باشباع بیان می کند. (سید حسن تقی زاده مقدمهٔ دیوان ناصرخسرو. ص کز حاشیه).

مقدمه ص (۸) سطر ۷:

... هنوز پیرو اسمعیلیه‌اند. هنوز در خود بـدخشان و نـواحی مجاور آن خطه و در خـوقنـد و قراتکین و ساری قـول و دَخـان و یـاسین و همچنین در یکی ازنواحی بلخ ودر دره‌های جلال آباد و کمار درکافرستان وظاهراً دربخارای کهنه نیز اسمعیلیه وجود دارنـد. (هوارت در مـادهٔ اسمعیلیه در دائرةالمعارف اسلامی) درکتاب سابق‌الذکر محمد نادرخان شرح مشبعی از بلوکات و نواحی بدخشان که در آنها اسمعیلیه «شیعهٔ آغا خانـی» وجود دارد مذکور است مانند تکاب و ردوج و درهٔ منجان و درهٔ زیباك و همچنین در وخان (واخان) و شغنان و اطراف آن ولایات... (تقی‌زاده. مقدمهٔ دیوان ناصرخسرو ص ل متن‌وحاشیه).

مقدمه ص (۱۲) سطر ۱۰:

... ــ که این‌مردــ کلمهٔ«این مرد» که ایوانف (مسایلی‌درباب ترجمهٔ احوال ناصرخسرو ص ۷۵) آنرا علامت عـدم احترام دانسته، همیشه چنین نیست، زیرا شاگرد ابوالهیثم «این مرد فاضل» آورده، هرچند «فاضل» صفتی است نیك ولی لزومی به‌آوردن «این مرد» نبود.

مقدمه ص (۱۲) سطر ۱۴:

... او گوییم.» شارح قصیدهٔ وی نیزاسمیلی بود واو نه سال نزد ابوالهیثم شاگردی کـرده بود و تـا توافق مذهب نباشد، مشکل است که چنین رابطه‌ای ایجاد شود.

مقدمه ص (۱۲) بعد ازسطر ۱۹:

از سوی دیگر، شاگرد وی درشرح قصیدهٔ او (ص۸۹) گوید: «این سؤالی است که کس گرد این نگشته است مگر این مرد فاضل (ابوالهیثم) ایدون گفته

است در تصنیفهاء خویش کز پیش از آنك...»

مقدمهٔ ص (۱۳) سطر ۱۴:

... و اندر گذشت ... » اما قصیده، آنچنانکه در شرح شاگـرد ابوالهیثم آمده اصحّ از آنست که درجامع‌الحکمتین نقل شده، زیرا : ۱ ـ نخستین تألیف شخصی‌است است که سالها شاگرد وملازم گویندهٔ قصیده بوده. ۲ـ مؤلف رسالهٔ مزبور زماناً اقدم برناصرخسرو است. ۳ـ درجامع‌الحکمتین،ناصرخسرو قصیده را آنچنانکه امیر بدخشان ازحفظ املاءِ کرده بود نقل کرده، و بر حافظه اتکائی نیست. در نتیجه در بعض مواردِ اختلاف شدید در اصل موضوع پیدا شده مانند شرح بیت ۶۳ (از کتاب حاضر).

مقدمه ص (۱۵) سطر۱۸:

و نشوی منسوب است به نشا (یا نشوی).

مقدمه ص (۱۵) سطر۱۹:

و از اعمال اران[۹]، ونیز «نشوی» نام نخچوان‌است (رك: برهان) ومنسوب بدان باید نشوی باشد.

ص ۸ سطر ۱ بند ۱۲:

قس: مقدمهٔ شاهنامهٔابومنصوری (برگزیدهٔ نثر بقلم نگارنده ج ۱ ص۱۱).

ص ۱۲ حاشیه سطر دوم:

بریذاید A ‖ اضافه شود:

14 نفس سخن گوی: نفس سخن A ‖

ص ۱۹ حاشیه سطر چهارم:

8 چرا هفت ... بعد از 8 اضافه شود:

چراکه ... بنام (رسالهٔ شرح قصیدهٔ ابوالهیثم توسط شاگـرد وی، نسخهٔ کتابخانـهٔ مراد ملّا ص 49 a) و همین صحیح است طبق شرحی کـه در رسالهٔ مزبور آمده .م.م.

ص ۱۹ سطر ۱۱:

چه چیز کان یك مایه‌ست و بیشمار نگار

چـه چیز کـز یـك مایـه است بی شمار نگار ؟ رسالهٔ شرح قصیده (H ۵۰ الف).

ص ۱۹ سطر ۱۳:

گر افزون کنی تو از مقدار

چرا افزون کنی برین مقدار (H ۵۰ ب).

ص ۱۹ سطر ۱۵:

نه از بینش و نه از اشعار

نه ازپیشه ونه ازاشعار(H ۵۱ الف) وهمین‌صحیح است طبق شرح رسالهٔ مزبور م.م.

ص۲۰ سطر ۱:

چه‌چیز آن و... (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۲:

هردو چیز: (H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۳:

نشان آنکه بغایب بود زشاهد چیز: نشانش آنك ز غایب (بغایب.حاشیه) برد ز حاضر(شاهد. حاشیه) چیز(H ۵۱ ب).

ص ۲۰ سطر ۴:

و دارد بعاقبت: وهستش بعاقبت (H ۵۱ ب).

ص۲۰ سطر ۷:

نخست دهر... در رسالهٔ مختصر در پایان دیوان ناصرخسروص۵۶۳آمده.

ص ۲۰ سطر ۸: حیات روزگذار: رك: ص ۱۱۲ س ۸و۱۲.

ص ۲۰ سطر ۹:

وین: کین (H۵۲ ب).

شریف‌تر: لطیف‌تر (ایضا).

ص ۲۰ سطر ۱۰:

که چاره باشد آنجا کجا نیاید چار: که چاره ماند جائی کجا نباشد چار(H ۵۲ب).

ص ۲۰ سطر ۱۱:

اگـر طبیعت کلی... در رسالهٔ مختصر درپایان دیـوان ناصرخسرو ص ۵۸۲ آمده.

ص ۲۰ سطر ۱۲:

مرا بگوئی: بمن نمائی (H ۵۳ ب).

ص ۲۰ سطر ۱۳:

هر دو باز گوی مرا: باز گوی زودبمن (H ۵۲ ب).

ص ۲۱ سطر ۱ و ۳:

فرشته و پری...، زما و کیف...

در رسالهٔ مختصر در پایان دیوان ناصرخسرو ص ۵۷۱ آمده.

ص ۲۱ سطر ۲:

بر : بس (دیوان ناصرخسرو ص « صب » و ص ۵۷۱ رسالهٔ مختصر پایان دیوان).

ص ۲۱ سطر ۶:

یکی بمحض: یکّی محض (۵۸H الف).

ص ۲۱ سطر ۸:

فزون نگیرد ونقصانیی ز روی شمار: فزون نگردد ونقصانش نی ز روی شمار (H ۵۹الف).

ص ۲۱ سطر ۱۴:

فرونیستاده بود ازکار: فرو ایستاده از رفتار(H ۶۰ الف).

ص ۲۲ سطر ۵:

چه چیز دی: چه بود دی (H ۶۰ الف).

ص ۲۲ سطر ۶:

از آنچنین... و از اینچنین: ازین چنین... و از آن چنان (H ۶۰ الف).

ص ۲۲ سطر ۱۲:

بحیلها برمیزد: بحیله بروی میزد (H ۶۳ ب).

ص ۲۲ سطر ۱۵:

بطبع:ز طبع (H ۶۳ ب).

ص ۲۳ سطر ۱:

میان نطق و....: میان نطق و کلام ومیان قول چه فرق (H۶۷ ب).

ص ۲۳ سطر ۲:

بسیار: انبار(ایضاً).

ص ۲۳ سطر ۳:

ازل همیشه و... دررسالهٔ مختصر درپایان دیوان ناصرخسرو ص۵۷۹ آمده.

ص۲۳ سطر ۳: دیمومت: در H ۶۳ ب نیز: دیمومت.

ص ۲۳ سطر ۵:

... چهارست امر وباز ندا. وچنین است در رسالهٔ شرح قصیدهٔ ابوالهیثم توسط شاگرد وی (63 b).

ص ۲۳ سطر ۶:

سه دیگرش: سه دیگری (H ۶۹ الف).

ص ۲۳ سطر ۹:

همه جهان‌خودرا...: جهانیان‌همه خودرا بمن مضاف کنند (H ۷۱ الف).

ص ۲۳ سطر ۱۱:

جان: دل (H ۷۱الف).

ص ۲۳ سطر ۱۲:

و یا چو...: ویا جوحاضر کست اسب مرد کشت سوار(H ۷۱ الف).

شاید: حاضر گشت اسب «و» مرد گشت سوار م.م.

ص ۲۴ سطر ۱:

شمارد: شناسد (H ۷۱الف) .

ص ۲۴ سطر ۲:

که:چو (ایضا).

ص ۲۴ سطر ۶:

گذاشت: گذشت (H ۷۲ الف).

ص ۲۴ سطر ۱۱:

تعهد: تعاهد (H ۷۳الف).

ص ۲۴ سطر ۱۲:

بخوابندش و...: بگاه خفتن و برداشتن بدوش و کنار(۷۳H الف).

ص ۲۴ سطر ۱۳:

ضعیف‌ترند: ضعیف‌تر است(۷۳ الف) .

ص ۲۴ بعداز سطر ۱۴:

درخت باز فزوتر (فزونتر) بقوه از حیوان

چرا برآید می ده ستون بران یك دار

(H ۷۳ الف)

ص ۲۵ سطر ۲:

عیانم بدو کنی اخبار: عیانم کنی بدین اخبار (۷۸H الف).

ص ۲۵ سطر ۵:

مرد: مردم (H ۷۴الف).

ایزد: خدای (ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۹:

اگر تو منکرشی: اگر مقر نشوی (۷۴الف).

ص ۲۵ سطر ۱۰:

که آفرید یکی...:که آفریدم یکی وزو هزار هزار (H ۷۴ الف).

ص ۲۵ سطر ۱۱:

و از پس نوع: و نوع ز پس(ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۱۳:

پس: وپس (H ۷۴ الف).

و از: وز (ایضاً).

ص ۲۵ سطر ۱۴:

آن: این(ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۳:

که عقل برتر... در رسالهٔ مختصر درپایان دیوان‌ناصرخسرو ص۵۶۸ آمده.

که عقل‌برتر یا علم: که علم برتر یا عقل (H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۴:

بدین دورو: بدین درون(H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۵:

نامختنست: ناموختست (ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۶:

درود گر نکند کارجز بدست افزار: بجای این مصراع: زکـرّ مادرزادی سخن دریغ مدار (H ۷۸ ب).

ص ۲۶ سطر ۷:

دل: رنج (H ۷۹ الف).

ص ۲۶ سطر ۹:

چو حد عقل نداند و حد علم: چو حد علم... و حد عقل (H ۷۹ ب).

ص ۲۶ سطر ۱۱:

آرند: کنند(ایضاً).

ص ۲۶ سطر ۱۲:

اگر شدست کس از خواب: اگر شدستی‌از خواب (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۲:

کوه و بحار: کوه قفار (H۷۹ ب).

ص ۲۷ سطر ۶:

ز دائرهٔ دوار: ز گنبد دوار (H ۷۹ ب).

ص ۲۷ سطر ۷:

وز پس: ز پس (H ۸۰ب).

ص ۲۷ سطر ۸:

نیاید سخن مگر که نزار: نیایدهمین سخن ستوار (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۱۱:

وگر رواست نه: وگر روانی (H ۸۱ ب).

ص ۲۷ سطر ۱۳:

چراکواکب را...، دررسالهٔ مختصر پایان دیوان‌ناصرخسروص ۵۷۰ آمده.

ص ۲۷ سطر ۱۳:

زحل: حمل (H ۸۲ الف).

ص ۲۷ سطر ۱۴:

تخم‌بهار: برج بهار (ایضاً).

ص ۲۷ سطر ۱۵:

خورشید: خرشید (H ۸۲ ب).

ص ۲۷ سطر ۱۶:

ز برج: ببرج (ایضاً).

ص ۲۸ سطر ۴:

سه مانده ...: سه ماندآنجا ازسعدو نحشان (نحسشان) آثار (H ۸۴الف).

ص ۲۸ سطر ۵:

بزاید ز برش باشد روی: بزاید بزیر دارد روی (H ۷۵ ب).

ص۲۸سطر۶:

قفا: زنخ(H ۷۵ ب).

ص ۲۸ بعد از سطر ۶ وقبل از سطر ۷:

در اینجا در رسالهٔ H این ابیات آمده:

تفاوت از چه در اشخاص بُد سیاه و سپید
بلند و کوته و فربی سخت و خشك و نزار
زمانه دانی وز اختلاف هر اثری
چو طعم شکر و رنگ عقیق و بوی بخار
خلاف نفس چو نیك و بد وضیع و شریف
و علم و جهل و خداوند کستی و زنار
چراست آنك خلاف اندران که مایهٔ اوست
اگر بکویی کندی تو قاعده از بن و بار
و گر تفاوتش از روی شخص دانی نیست
حمار چون سر باشد نه سر چنان چو حمار
نکرد راست کسی دست را بر آلت‌ها
چو دست سازد هرکس همیشه دست افزار
(H ۷۶ الف)

ص ۲۸ سطر ۸:

آغار: فرغار (H ۸۴الف).

ص ۲۸ سطر ۱۰:

بتّری: بخشکی(H ۸۴ الف).

ص ۳۴ سطر ۵:

چیزی چنو نیست. لیس کمثلـه شیء رك: ص ۶۲ س ۵ و نیز تعلیقهٔ این صفحه.

ص ۴۶ سطر ۴:

(چو) زاید است(دهخدا).

ص ۴۶ سطر ۵:

«چو» هردوجا زاید است (دهخدا) و ظ. حق با ایشانست.

ص ۵۳ حاشیه سطر سوم:

... حی A اضافه شود:

اا اجسام: احکام A

ص ۶۲ سطر ۵

. . . جز خدای هیچ نیست. فضل‌الرحمن پیشنهاد می‌کند: «چون خدای هیچ نیست» در ترجمهٔ آیه «لیس کمثله شیء» چنانکه پیشتر در ص ۳۴ سطر ۵ و ۱۵ درست «چنو نیست» گفته است.

ص ۶۴ سطر ۷ و ۸ :

« حتی عادکا لعرجون القدیم . » این آیه که در سورهٔ یس است راجع به حرکات و منازل قمر است که عرب بیست و هشت منزل برای ماه در حرکت آن به‌دور زمین قائل بودند، ودر آن کوچکترین اشاره و کنایه‌ای ـ حتی به تأویلات دور و دراز ممکن ـ به‌شنوائی بندگان خدا نیست و بدون تردید بین این آیه و عبارت قبلی مطالبی بوده که ازنسخه سقط شده است (آقای دکتر زریاب‌خوئی مجلهٔ سخن ۴: ۸ ص۶۷۲).

ص ۷۸ سطر ۸:

... «این سخن پذیر!» فضل‌الرحمن پیشنهاد می‌کند: «ای سخن پذیر!» چه مورد نداست و آن از امر غیرقابل تفکیك است، چنانکه ازمتن بر می‌آید، واین از مختصات آیین اسماعیلیه است.

ص ۹۱ سطر ۱۵

و پوشیدن مر صورتی خسیس را

آقای دکتر زریاب خوئی چنین پیشنهاد می‌کند : و فساد پوشیدن هیولی است مر صورتی خسیس را. (مجلهٔسخن ۴: ۸ ص ۶۷۲).

ص ۱۱۱ سطر ۱۶:

... و بـر عقب (رسول؟) جمله بهمان شکل اصلی بـدون کلمهٔ رسول صحیح است و اشاره‌ای است به‌آیهٔ افـان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم ومن ینقلب علی عقبیه... و معنی حقیقی «انقلاب بر عقب» روی پاشنه بر گشتن است و معنی مجازی آن ارتداد می‌باشد. خلاصه اینکه کلمهٔعقب بمعنی پاشنه‌است.نه « پشت سر » و «دنبال» (آقای دکتر زریاب خوئی مجلهٔ سخن ۴ : ۸ص ۶۷۲) . آقای دکتر محقق هم بهمین نکته برخورده‌اند.

ص ۱۱۲ سطر ۳:

. . . و این برهانی منطقیست بمقدمات خلفی . اا در اصل نسخهٔ ایاصوفیا خلقی (با قاف) بوده ولی آنرا به خلفی تصحیح کرده‌اند و گویا نظر بقیاس خلف داشته‌اند. اولا قیاس خلف بفتح خاء است نـه ضم آن (رجوع شود بـه کشاف اصطلاحات الفنون طبع سپرنگر ص ۴۴۰) وخلف بمعنی پشت سراست وقیاس خلف در مقابل قیاس مستقیم است (همان کتاب) ثانیاً قیاس خلف نوعی از قیاس استثنائی است که درآن مطلوب را ازراه ابطال نقیض آن ثابت کنند، وازملاحظهٔ اصل عبارت که در فوق ذکر شد، مسلم می‌شود که هیچگونه قیاس استثنائی کـه بوی قیاس خلف از آن بیاید، درمتن نیست، و بدون تردید کلمهٔ خلفی نمی‌تواند در اینجا معنی داشته باشد. اما اصل نسخه که خلقی بوده کاملا صحیح است برای اینکه یکی از اصول شایع و رایج اسماعیلیان تطبیق ظواهر خلقت و طبیعت با اموردینی است وخود این کتاب پراست ازاین قبیل تطبیقات واصطلاح خلقی در مقابل دینی که در این کتاب مکرر آمده است. حدیثی که برای این تطبیق در ص ۱۰۴ س۱۱و۱۲ ازاین کتاب آمده شاهدخوبی برای‌این‌مدعاست، وآن‌حدیث این است : « ان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقه علی دینه...» در عبارت فوق نیز ازهفت سیاره که درآسمان خلقت است بهفت نور آسمان دین‌استدلال کرده است ، پس جای شك باقی نمی‌ماند که صحیح همان مقدمات خلقی است (آقای دکترزریاب. مجلهٔ سخن ۴: ۸ ص ۶۷۲-۳).

ص ۱۲۹ سطر ۹:

چو کشمش و سماروغ . در اصل نسخهٔ ایا صوفیا «کشمك» نوشته شده است و نیز در ص ۱۳۱ س ۱۴و۱۵ همین کلمه وعبارتی شبیه بدین عبارت آمده. اینجا نیز در اصل نسخه کشمك بوده، آنرا به کشمش بدل کرده‌اند.

سماروغ بمعنی قارچ است که بعربی کاة و فطیر و فقع نامیده می‌شود و مقصود مؤلف آوردن اسم نباتاتی است که ظاهراً اصلی و تخمی نـدارند. کلمهٔ کشمك که در اصل نسخه بوده بمعنی نباتی بوده از قبیل قارچ کـه اصل و تخم ندارد و تصحیح آن به کشمش صحیح نیست زیـرا کشمش کـه از انگور بدست می‌آیـد میوهٔ نباتی است کـه اصل و نـهال دارد وآوردن آن در ردیف سماروغ (قارچ) بی‌معنی است. حال بـاید دید که کشمك کـه در اصل نسخه است چیست؟ نزدیکترین کلمه لفظاً و معناً به آن کلمهٔ کشنج (کشنك) یا کشنه است که یکی از انواع قارچ است و آنـرا امروز دنبلان گویند (رجوع شود بمفردات ابن‌البیطار ج ۴ ص ۷۱ طبع مصر ۱۹۲۱). در تحفهٔ حکیم مؤمـن ذیـل کلمهٔ فقع گـویند: «بترکی دنبلانو بفارسی کشنج نامند و او غیر اقسام فطر است و مدور و قریب بقدر نارنج و کوچکتر از آن می‌باشد ودر زیرزمین‌نزدیك آبها متکون‌می‌شود...» در فرهنگ رشیدی گوید: «کشنه بالفتح سماروغ و معرب آن کشنج» بنابرین باحتمال قوی می‌توان گفت که در اصل همان کشنه یا کشنج یـا کشنك بوده است علی‌الخصوص که ابن سینا در قانون گوید: در ماوراءالنهر و خراسان (که مولد و موطن نـاصرخسرو بوده) فراوانست (در نسخه‌های قانون بغلط گاهی کشیخ و گاهـی کستخ چاپ شـده است) (آقای دکتر زریاب خوئـی . مجلهٔ سخن ۴:۸ ص۶۸۳.

ص ۱۳۴ سطر ۳:

... تاجف. صحیح «کف» است. کف یا حباب نوعی اختلاط آب(یامایع دیگر) با هواست و اگر شیشه‌ای که مقداری خاك وآب و هوا در آنست سخت حرکت داده شود تـا این سه بهم مخلوط شود جز با برخاستن کف ممکن نشود (آقای دکتر زریاب خوئی. مجلهٔ سخن ۴: ۸ ص ۶۷۴).

ص ۱۳۷ سطر سوم از حاشیه:

کتاب علم الهی رك: ص ۲۱۳ س ۵.

ص ۱۶۶ سطر ۱۵:

بشهر اهواز از تب کسی جدا نبود. «وفی اهلها (ای اهـل تبت) رقة طبع و بشاشة و اریحیة تبعث علی کثرة استعمال الملاهی و انـواع الرقص حتی ان احدهم لومات لایدخل اهله کثیرحزن...» (قزوینی. آثـار البلاد چاپ دوستنفلد ص ۵۲، چاپ بیروت ص ۷۹).

«و اهلـها (ای اهل‌الاهواز) الام الناس لاتری بها و جنة حمراء و هـواءها قتالة خصوصا للغرباء لاینقطع حما ها و لاینکشف وباءها البتة و اهلها فی‌عذاب الیم.» (قزوینی. ایضا ص۱۰۲).

ص ۱۶۶ سطر ۱۶:

بتبت اندر غمگین ندید کس‌دیار. «وقتی‌جماعتی ازشعرا و ندما درخدمت سلطان نصرةالدین عثمان ارسلان خان نشسته بودند و مؤلف کتاب محمد عرفی درخدمت ایشان بود، و یکی ازندما شعر منصور منطقی روایت می کرد، تابدین بیت رسید که گفته است:

بسان مرد ایـرانـی به تبت　　　بباغ اندر. گلی بشکفت خندان

سلطان فرمود که تخصیص ایرانی بخنده در تبت ازفائده‌ای خالی نتواند بود، وهر کس در آن بقوت طبع کلمه‌ای بگفتند. بنده اگرچه بخدمت قریب‌العهد بود، اما کتابی در خواص اشیاء خال او مجدالدین عدنان تألیف کرده بود، آنرا در قلم آورده بود، ومعانی آن ضبط کرده، گفت: معنی بیت مقصود آنست که در ولایت تبت سنگی است از انـواع مغناطیس کـه آنرا حجرالباهت (رك: عجائب المخلوقات‌للقزوینی طبع دوستنفلد ص ۲۱۱–۲۱۲) خوانند، وآن‌سنگی است در غایت لون و صفا و روشنی و ضیا و خاصیت او آنکه هر که او را بیند درخنده‌آیدو البته خندهٔ خودرا نگاه نتوانداشت، تاآنگاه که بمیرد، واگرچه‌او محجوب‌شود، همچنان می‌خندد، وچنین گوید که اگر مردمان تبتی آن سنگ‌را

بینند البته آن‌خنده در ایشان حادث نشود، و اگر غریبی بیند بروخنده افتد، واین خاصیت او را جز باغریبان نیست، ومنصورتقریراین‌معنی کرده‌است ومتعرض آن شده،چون بنده این‌فصل‌تقریر کرد، آنرا بپسندیدوسبب مکانت مؤلف کتاب شد.»
(جوامع‌الحکایات از روی مجموع سه نسخهٔ ذیل تصحیح شد.
Add. 16862, f 378 a؛ Add 7672, f.229a؛ or.2676, f 80a.)

(مقدمهٔ لباب‌الالباب ج ۱ ص یو– یز)

ص ۱۷۰ سطر ۱۸: همی بر گزیدهٔ پلنگ برمیزد.

هر که‌اومجروح گرددیکره‌ازنیش‌پلنگ موش گرد آیدبراوتاکاراوزیبا کند
(تاکارنازیبا کند م.م.) (منوچهری دبیرسیاقی ص ۲۵)

فراوانت پلنگانند خصمان نگر با موش خصمی درنگیری
که گرچنگ پلنگی درتو آید بیاید بـر تو میزد تـا بمیری

(ابوالفرج رونی ص ۱۴۳).

ص ۱۷۹ سطر ۱۳:

... بخاصیت بکند: بخاصیت بکفد (دهخدا).

ص ۱۸۰ سطر ۱۶:

آفتاب و آنگه مهتاب. گمان نمی‌کنم کلمهٔ «مهتاب» ازناصرخسرو باشد. شایدکاتبی برای سجع ساختن آفتاب ساخته باشد (دهخدا).

ص ۱۸۲ سطر ۹:

... او بقصد گفتست. اوبقصد نگفتست، ناصرخسرو خبر نداشته ازشهرت اهالی تبت به‌خوش طبعی. رك. تعلیقهٔ ص ۱۶۶.

ص ۲۱۶ سطر ۹:

واثار وبی‌نهایت از آنك‌حس‌محال است(؟) فضل‌الرحمن‌چنین‌می‌خواند: «و اثبات دو بی‌نهایت از آن یـك جنس محال است» و گویـد با استدلال درست درمی آید و کلمهٔ نوی اضافه نشده، هرچند کلمهٔ «جنس» را بمعنی نیم‌فنی باید گرفت. دلیل مبتنی براین‌است که یك سلسلهٔ دارای دولانهایت غیرممکن‌است

که یکی در گذشته و دیگری در آینده‌باشد. کلمهٔ «از آنك» قابل قبول نیست زیرا: الف ـ آن مستلزم ادخال کلمات دیگری‌است تاعبارت،کامل‌شود. ب ـ ناصرخسرو، در سراسر کتابش این کلمه را بمعنی «زیرا که» بکار نبرده، بلکه « از بهر آنك » استعمال کرده است.

(The Muslim World Vol. XLIV, No. 2 (April – 1954)

ص ۲۳۴ سطر ۱۳: بجفت عالم مقرند.

فضل‌الرحمن گوید «بجفت عالم مقرند» قابل تأمل است ونه از لحاظ فارسی درست است ونه از لحاظ تفکر، و احتمال میدهد که اصلا «به خلق عالم مقرند» باشد هرچند که ناصرخسرو بجای خلق «ابداع» را بکار میبرد، اما اینجا شاید خلق گفته باشد.

(The Muslim World,vol.XLIV,N.2 (APril 1954)

ص ۲۶۱ سطر ۱۷:

... فرزندان این مرد و زن‌اند. قس. عقیدهٔ آریائیان در مزدیسناص۴۱:۳.

ص ۲۹۵ سطر ۱۴:

. . . و معروفست میان طبایعیان. قفطی در تاریخ‌الحکماء (چاپ لیپسك ۱۳۲۰ ص ۱۸۵) آرد: «روفس، حکیم طبائعی، خبیربصناعةالطب فی وقته ...» رك: ص ۲۹۶، ۳۰۰ و ۳۰۱.

ص ۳۰۰ سطر ۱۴:

. . . طبایعیان را . رك تعلیقهٔ ص ۲۵۹ [↑]وص ۳۰۱. قس طباعیان (زاد ـ المسافرین ۳۱).

ص ۳۰۱ سطر ۱۳:

... طبایعیان را. رك: تعلیقهٔ ص ۲۹۵ و ۳۰۰ [↑].

چاپ این کتاب
روز ۱۹ اردیبهشت ۱۳۳۲ خورشیدی
در چاپخانهٔ
انستیتو ایران وفرانسه
بپایان رسیده است

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE NEUF MAI MCMLIII
A TEHERAN
SUR LES PRESSES DE
L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DANS L'ATELIER DE
AZIZ NASSIRIPOUR,
IMPRIMEUR.

SOMMAIRE

de

l'Étude préliminaire

rigoureusement la discipline de l'arcane, ils ne doivent pas refuser l'« aumône », et cette *aumône* consiste à déposer dans le cœur du compagnon qui les en prie, le germe de gnose qui peut-être lèvera. Pour conclure, laissons la parole à Nâ*s*ir-e Khosraw montrant en un concret exemple comment la pensée ismaélienne se maintient sur la ligne de crête, évitant aussi bien le péril du tanzîl sans ta'wîl, que la tentation d'un ta'wîl sans tanzîl. « Si, écrit Nâ*s*ir, parce que l'inconscience a établi son empire sur les humains, il fallait que les Sages et les savants gardent le silence et renoncent à la sagesse, alors il aurait fallu que le Sage des Sages et le sceau des Prophètes, Mo*h*ammad l'Élu, ne livrât point aux hommes ce trésor de sagesse, cette mine des véritésessences de toutes les sciences, qu'est le Précieux Livre. Loin de là ! Dieu lui donna cet ordre : Récite aux créatures les portions du Livre qui t'ont été révélées ; instaure la Prière, car la Prière préserve des turpitudes et des actions mauvaises (Q. 29 : 44) ». Il eût été difficile à un dévot orthodoxe de sourciller devant cet exemple, hormis le fait que la comparaison en faveur des sages et des philosophes eût pu lui apparaître trop généreuse, sinon déplacée. Mais Nâ*s*ir poursuit : « La signification apparente (exotérique, *z*âhir) de la Prière, c'est adorer Dieu avec des postures du corps, en orientant son corps vers la *qibla* des corps, laquelle est la ka'aba, le Temple du Dieu Très-Haut sis à La Mekke. L'exégèse spirituelle du sens ésotérique (ta'wîl-e bâ*t*in) de la Prière, c'est adorer Dieu avec son âme pensante, en s'orientant, pour la recherche de la gnose du Livre et de la religion positive, vers la *qibla* des esprits, laquelle est le Temple de Dieu, ce Temple en qui est renfermée la Gnose divine, je veux dire l'Imâm en Vérité, — sur lui soit le salut (§ 352 p. 308)[261] ».

En quelques lignes nous est ainsi montré comment de l'obstacle nécessaire, ressurgit, par un secret triomphe, cette profession de foi de l'Ismaélisme iranien, proclamant le culte divin en esprit et en vérité.

TEHERAN
Janvier 1953.

Henry CORBIN

261. cf. ci-dessus p. 33 et n. 84.

Temple où «symbolisent» les mondes, et où se résout leur antagonisme. La religion initiatique ne dégrade pas la religion positive en un système d'allégories de ceci ou de cela ; mais elle la découvre comme «symbolisant avec» des mondes insoupçonnés et se transfigurant à leur lumière. Et il faut que la religion positive subsiste... pour permettre les nouvelles naissances à venir de nouveaux adeptes qui en «transgressent» les apparences.

On avait eu occasion précédemment de formuler ceci : que le «ta'wîl» des textes ne peut s'accomplir sans un ta'wîl simultané de l'âme. Inversement il y aurait lieu de dire ici : pas de ta'wîl de l'âme qui soit possible, s'il n'accompagne un ta'wîl du texte révélé qui lui serve de support. C'est ce *texte* qu'abolit la négation rationaliste, lorsqu'elle en dénonce l'imposture ou le caractère de fausse légende. Par haine démoniaque de l'Ange qui dicta la Révélation, elle rend impossible tout recours à l'Ange qui nous en ouvre le sens... Et cela suffirait à fixer la signifiance irrémissible de la religion ismaélienne, du «Bâ*t*inisme éternel, Dîn-e *H*aqq, la religion en Vérité». Devant le docteur de la Loi comme devant le philosophe rationaliste, l'Ismaélien fait figure de l'éternel *trans*gresseur : aux yeux de celui-ci, il transgresse la raison, parce qu'il maintient la *Face* de la Religion (jamais il ne frappe au *visage*)[260] ; aux yeux de celui-là il transgresse la Loi, parce qu'il comprend les dogmes de la foi en leur sens tout intérieur et spirituel. Mais cet Ismaélien éternel a eu des frères dans toutes les religions, tous ceux-là qui ont mené le même combat pour cette liberté spirituelle qui n'est pas une revendication qu'une autorité quelconque extérieure à l'âme pourrait satisfaire, — mais qui se conquiert dans un silence solitaire, parce qu'elle est enfin la naissance de l'âme. Beaucoup ont longtemps attendu des textes ismaéliens inconnus la révélation de quelque secret sensationnel. Ce secret de l'âme peut suffire aux méditations.

C'est pourquoi encore, hormis les temps d'occultation où, nous l'avons vu, les Sages doivent observer le «jeûne», c'est-à-dire garder

---

260. «Quant au ta'wîl du pré- اما تأویل آنکه فرمود : چون کارزار کنید بر رویهای یکدیگر مزنید، آنست که منکر مشوید مر ظاهررا، که او رویست مر تأویل‌را cepte : lorsque vous combattez, ne frappez pas au visage les uns des autres, — le voici : ne rejetez pas le *z*âhir, car il est le visage offert au ta'wîl». cf. Wajh-e Dîn p. 240.

ceux qui, à ses yeux, les asservissent ; c'est l'homme qui ressent toute inégalité de nature ou de droit comme une injustice intolérable, et qui la combat avec une fureur d'autant plus tenace qu'elle se tourne contre sa propre personne, car au fond de lui-même il est parfaitement conscient de son éminente supériorité. D'autre part en face de lui, comme antagoniste, non pas le théologien ou le docteur de la Loi, pas même un pieux philosophe réconcilié avec ceux-là, mais un homme au sentiment initiatique, ayant conscience que la vérité spirituelle ne peut être qu'un secret d'initiés, que seule une élite peut avoir la force de la comprendre et de l'assumer. Le missionnaire (dâ'î) ismaélien ne prêche pas sur la place publique. Il choisit et appelle individu par individu. Il sait que la majorité des humains ne peuvent émerger à la conscience de vérités dont l'énoncé verbal ne suffisant pas pour qu'elles soient comprises, ferait d'eux simplement des désemparés en proie à la misère de stériles révoltes ; il sait que les hommes ne sont égaux ni en intelligence, ni en courage, ni en capacité de conscience d'eux-mêmes. Alors la *sharî'at*, la Loi religieuse positive est là, à la fois pour les sauvegarder dans les périls de leur inconscience, et pour offrir à une élite spirituelle une base qui assure l'élan de ses « résurrections » (qiyâmât). L'abolir, ce serait ouvrir la voie à l'anarchie, puis à des tyrannies bien pires que celles de toutes les *sharî'ât* de tous les Prophètes.

En outre, pour être un Délivré (rastgâr), il ne suffit pas de connaître l'enchaînement des arguments rationnels, des syllogismes parfaits. « Il ne suffit pas de lire des livres », dira Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, faisant allusion à une expérience mystique qui sans doute n'est pas inclue dans la pédagogie spirituelle de la da'wat, sinon dans celle de la tradition d'Alamût. Mais il y a et il reste un mystère d'initiation. Il faut un *heurt*, et c'est ce heurt que ne suffit pas à produire la raison philosophique, impuissante à convaincre l'âme qu'elle doit se délivrer d'un monde qui peut-être fait ses délices. Il faut qu'elle se heurte à un obstacle qui lui rende sa situation intolérable. C'est du *heurt* avec la lettre du « tanzîl » que l'âme ressuscitera. Cette résurrection n'a rien à voir avec une négation qui serait l'œuvre de la raison argumentante, et qui ne ferait que laisser derrière soi l'obstacle tout simplement intact. C'est une naissance initiatique, une naissance spirituelle (wilâdat-e dînî, rû*h*ânî). C'est la pénétration effective dans le

remplissent la discussion dont nous recueillons l'écho. L'Ismaélien s'en prend à ce qu'il discerne fort bien chez son adversaire comme étant la source de son opposition farouche : c'est avec la profession de foi égalitaire de Rhazès, l'état d'âme qu'elle traduit. Avec beaucoup de finesse, il fait valoir en réponse que partout dans toutes les professions et dans toutes les corporations, il y a des maîtres et des disciples, des guides et des guidés. Lui-même Rhazès est un philosophe, il a eu des maîtres, des guides ; il a lu leurs livres ou suivi leurs leçons. Et ne s'estime-t-il pas à son tour indispensable à ses contemporains ? Ne veut-il pas être précisément, lui, leur guide ? Mais alors qu'en est-il de son sentiment égalitaire ? Rhazès de répliquer que si les autres, au lieu de se désintéresser des choses de l'esprit, avaient fait le même effort, ils en seraient au point où il en est arrivé lui-même. Très bien, mais toute la question est là. Il y a eu au moins cette *inégalité* d'intérêt. En fin de compte, d'où provient-elle ? Rhazès met en cause les contradictions des religions se succédant les unes aux autres, ou se combattant les unes les autres. Mais lui-même n'affirme-t-il pas sa supériorité à l'égard de ses devanciers ? N'affirme-t-il pas qu'il a découvert par la multitude de ses recherches, ce qui resta caché à ses prédécesseurs ? Les philosophes, eux aussi, ne sont-ils point alors en contradiction les uns avec les autres, et ne convient-il pas de parler, sinon de leurs mensonges, du moins de leurs erreurs ? Rhazès a cette superbe réplique : « Il n'est question ni de mensonge ni d'erreur. Chacun d'eux a fait des efforts, et du fait de ses efforts, il s'est mis sur le chemin de la vérité[259] ». La réponse est digne de Lessing. Hélas ! s'il est vrai que la vision du théosophe ésotériste, connaissant la signification et la place de chaque religion dans l'hexaéméron mystique de la Création du cosmos religieux, ne peut empêcher les guerres saintes ni les croisades, pas davantage aucun Lessing n'a pu empêcher les philosophes de se combattre entre eux. Ce qu'il y a au fond de la controverse entre les deux Râzîs, cela ne s'épuise ni n'arrive même à s'exprimer dans les arguments qu'ils confrontent concernant le Temps, l'Espace, l'Ame, les propos des Prophètes etc.

Ce qui s'oppose, c'est d'une part le sentiment d'un philosophe militant, persuadé que toutes les âmes se valent en intelligence et en audace, décidé à les délivrer en proclamant bien haut l'imposture de

259. Ibid. p. 302 l. 9-10.

Rhazès exprime un «égalitarisme» irréductible. Tous les humains sont égaux. Il est impensable que Dieu ait distingué certains hommes pour leur donner la précellence sur la masse des autres, leur conférer la mission prophétique et les constituer comme des guides pour l'humanité. A quelle illusion démoniaque s'origine selon Rhazès la prétention prophétique, la courte citation donnée ci-dessus nous en apporte la précision édifiante. Prenant leur source à ce mensonge, les prétentions des Prophètes ne peuvent avoir que des conséquences désastreuses. Ce sont les dogmes des religions qui se contredisent entre elles; les passions des hommes nourries depuis l'enfance par tous les conformismes; les guerres et les tueries monstrueuses et vaines, déchaînées au nom de non moins vaines croyances, lesquelles attestent certes par là leur origine non pas divine, mais simplement démoniaque.

Il ne semble pas qu'aucun dialogue, n'échangeant que des arguments rationnels effleurant à peine la surface de l'âme, ait jamais pu modifier quelque chose dans un tel antagonisme. Rhazès s'exprime avec toute la grandeur mais aussi toute la passion du «ressentiment», et les origines psychiques de celui-ci nous échappent. L'ésotériste, le bâṭinî, avait à faire valoir ici qu'il n'approuvait pas plus que le philosophe Rhazès le fanatisme religieux; peut-être même était-il encore plus éloigné que lui de tout fanatisme même «éclairé». Les contradictions mortelles entre les dogmes religieux, l'Ismaélien sait, lui aussi, qu'elles naissent et s'attisent sur le plan de la lettre, du ẓâhir. Et toute la «mission» ismaélienne tendait à appeler à elle des adeptes capables de dépasser l'entendement de la lettre. «Si les hommes recherchaient cette herméneutique spirituelle, les religions prophétiques se dresseraient chacune à la place où elles se sont dressées... (p. 165)». Ce n'était pas là chez Nâṣir-e Khosraw un «historisme» prématuré; c'était le sentiment cyclique d'une histoire par laquelle le Temps retourne à son origine, vers la conclusion de la Grande Résurrection. Mais le discernement de ces choses présuppose par excellence le sens des *symboles,* la progression dans la nuit des symboles, le «silencieux» triomphe de celui qui les ayant dépassés, les maintient encore en vue de nouveaux dépassements, — toutes dispositions qui sont étrangères par définition au philosophe rationaliste, peut-être même à un Rhazès configurateur d'un si beau mythe.

Pourtant ce ne sont point les articles de ce programme qui

orthodoxes de l'Islam, ce qui serait dans l'ordre des choses, — mais par des Ésotéristes (Bâtinî) dont tout l'effort spirituel, toute la raison d'être, tendent précisément à surmonter la lettre de la religion positive, le tanzîl et le zâhir ; eux-mêmes sont en proie aux pires soupçons de la part des autorités « orthodoxes », et sont exposés aux pires outrages de leur contre-propagande officielle. Certes, Rhazès eut à affronter les penseurs ismaéliens de la période fâtimide. On pourrait en une séduisante improvisation littéraire imaginer le dialogue de Rhazès se tenant non plus à Ray avec Abû Hâtim, mais à Alamût, ou même encore dans la clandestinité, après Alamût ... Cependant, on peut conjecturer que les choses n'auraient pas mieux marché, tant l'opposition est foncière. Nous avons vu Nâsir-e Khosraw revendiquer les droits de la philosophie contre les ignorantins, les prétendus docteurs de l'Islam orthodoxe. Cette revendication procède cependant de présuppositions tout autres que celles qui auraient pu motiver une entente avec le philosophe Rhazès, à tel point que c'est la défense de la philosophie elle-même que Nâsir nous a semblé vouloir assumer contre ce même Rhazès. Et c'est encore contre ses furieuses attaques, que nos Ismaéliens dont la vocation est de dépasser l'Énoncé prophétique littéral, entreprennent pourtant de défendre le concept de Prophète et de mission prophétique. La situation n'est paradoxale qu'en apparence. Sans doute le concept ismaélien de la prophétie, du Nâtiq, n'est-il pas celui de l'orthodoxie, mais il est indispensable à toute l'économie de la religion bâtinî, aussi bien à sa conception grandiose des mondes et des intermondes, qu'au mystère de salut initiatique qui pour l'adepte représente tout autre chose, un tout autre événement qu'une rédemption par la simple philosophie. En fin de compte, ce qui joue ici, ce n'est pas une banale opposition entre rationalisme philosophique et religion au sens courant ou au sens confessionnel du mot ; c'est une opposition bien plus radicale entre esprit religieux ésotérique, initiatique, et une volonté hostile à tout ce que cet esprit implique.

C'est en effet cette hostilité qui se dégage et s'affirme au cours des controverses avec Abû Hâtim[258]. Le Rhazès qui s'y exprime est bien l'homme qui peut-être influença le célèbre pamphlet « Des trois Imposteurs » (De Tribus Impostoribus), si goûté des rationalistes d'Occident depuis Frédéric II de Hohenstauffen. La profession de foi de

258. Pour ce qui suit cf. Razis Opera pp. 301 ss.

annonce aux hommes : un Ange est venu à moi, il m'a déclaré : Dieu t'a choisi pour la fonction de Prophète, je suis l'Ange (envoyé vers toi) ! — Et voilà pourquoi la discorde s'élève entre les humains ; des masses de gens en viennent à s'entretuer, tout cela parce qu'en ont ainsi disposé ces âmes devenues des démons ».

L'attaque ne pouvait être plus violente. Nâsir ajoute : « Nous avons réfuté les propos de cet impudent extravagant dans notre livre *Bostân al-'Oqûl.* Nous n'y reviendrons pas ici ». Évidemment nous regrettons de ne pouvoir lire ce livre, et nous souhaitons que le prochain manuscrit des œuvres de Nâsir qui sera découvert, contienne une copie de ce traité. En attendant, nous ne sommes point totalement dépourvus de contexte. L'attaque dirigée par Rhazès contre l'inspiration prophétique qu'il réduit à une illusion démoniaque, comme l'y autorisent les prémisses de sa psychologie, trouve, dans ce cas encore, le plus précis et le plus édifiant des commentaires dans le protocole qu'Abû *H*atîm Râzî a eu soin de nous laisser, de ses séances de controverse avec Rhazès. Les conséquences du mythe de l'Ame s'imposent : ce n'est plus seulement le « taw*h*îd » des Sages philosophes, leur religion de l'*Anima mundi*, qui est menacée, et par là même menacée la « réunion des deux sagesses », le symbolisme de l'une avec l'autre, — c'est la religion prophétique elle-même qui est attaquée jusqu'en ses fondements. Rhazès n'anticipe en effet ni un Avicenne, ni un Sohrawardî, menant à bien, pour leur part, un « ta'wîl » de la philosophie grecque, conduisant à reconnaître sous les traits aristotéliciens de l'Intelligence agente la « personne » de Gabriel l'Archange ou de l'Esprit-Saint. Sans doute les *falâsifa* ne connaissent-ils pas le hiérocosmos ; mais c'est plutôt incomplétude, car leur théosophie en prévoit dans sa structure comme l'invisible place[257]. Mais avec Rhazès l'opposition est irréductible.

L'antagonisme provient d'un homme de génie, certes, mais qui ignore farouchement toute « dimension » non seulement confessionnelle, mais peut-être même religieuse. L'extrême intérêt de la situation, c'est qu'ici le défi du rationaliste est relevé non par les docteurs

---

le mot « fereshtagân ». Cela ne nous semble pas nécessaire ; l'erreur de bonne foi, l'illusion de l'Ange, n'est pas seule en cause, mais aussi l'imposture parfaitement consciente.

257. Comparer le prologue de « *H*ikmat al-Ishrâq » de Sohrawardî, avec ses allusions à l'Imâm et au « Qo*t*b ».

prophétique, ou au contraire sa malédiction satanique, qui sont en jeu.

c) La Prophétie. — Avec la théorie des Cinq Principes éternels et le mythe de l'Ame, l'anti-prophétisme est la caractéristique la plus frappante de la philosophie de Rhazès. Que l'interprétation démoniaque de la mission des Prophètes s'origine à une même «motivation» que le mythe de l'Ame, c'est ce dont l'évidence nous apparaît à travers la citation que Nâ*s*ir introduit au § 139 (p. 137) du présent livre[252]. Nâ*s*ir vient de mentionner brièvement l'angélologie des Sabéens de *H*arrân ; il a nommé avec faveur Thâbit ibn Qorra, et homologué les prémisses de son angélologie. Les Anges, certes, ne sont pas à confondre avec la masse flamboyante de l'astre, pas plus que l'astre n'est leur effigie ; ce sont les Ames pensantes, les *Animæ cœlestes* qui régissent ces astres. Car plus parfait est un corps, plus parfaite doit en être l'âme. Si le raisonnement vaut pour le corps humain par rapport aux autres créatures, *a fortiori* vaut-il pour les corps célestes[253]. Maintenant «les Philosophes ne connaissent pas l'existence des *péris*[254], mais ils reconnaissent l'existence des démons, et ils disent : Les âmes des ignorants et des maléfiques, lorsqu'elles se séparent de leur corps, demeurent en ce monde. C'est qu'en effet elles quittent leur corps avec le regret des jouissances sensibles ; ces désirs les retiennent et les attirent, et c'est pourquoi elles sont incapables de passer au-delà des Natures[255]. Une âme de cette espèce entre dans un corps qui est laid ; elle circule à travers le monde ; elle fait illusion aux humains et leur enseigne à faire le mal ; elle les égare dans les déserts, afin qu'ils y périssent. Comme l'a dit Mo*h*ammad-e Zakarîyâ-e Râzî dans son livre de la *Science divine* : les âmes maléfiques qui deviennent des démons, se manifestent à quelques-uns sous certaine forme[256], et leur donnent cet ordre : Va !

252. Ce texte était déjà connu par la *Risâla* publiée par M. Minovi à la suite du Dîvân, éd. Téhéran 1929 ; cf. P. Kraus, op. cit. pp. 178-179, et S. Pinès, op. cit. pp. 87-88.

253. Pour le contexte, voir notre Rituel sabéen I § 2.

254. Il faut sans aucun doute préférer cette leçon de notre ms. à celle de la *Risâla* هرگز مرینررا نستایند. La catégorie de la «péri» marque la double virtualité que l'anthropologie ismaélienne discerne en propre dans la condition passagère de l'homme comme tel, ange *ou* démon en puissance.

255. *T*abâ'i', cf. ci-dessus n. 246.

256. Dans ce passage, P. Kraus (p. 117 l. 16) de son édition interpole

Une partie des siens l'a suivi dans ce Retour : ce sont les archétypes célestes des membres de la «da'wat», tous ceux qui dans la sodalité ésotérique prennent rang en vue du «combat pour l'Ange» auquel l'Imâm Résurrecteur à la fin du Cycle, donnera sa conclusion triomphale. D'autres n'ont pas suivi l'Ange dans son repentir ; ils forment la postérité d'Iblis, de cet Iblis que l'Ange avait arraché de lui-même, et dont la postérité reparaît de Cycle en Cycle, de période en période. L'Ange a été promu démiurge de notre cosmos pour aider les siens à accomplir ce salut final. Mais il n'est point tombé captif de ce cosmos ; il n'a pas succombé à une séduction de la Matière, mais à un vertige momentané de son esprit. Si l'on se remémore l'instauration des mondes symbolisant les uns avec les autres, combien il apparaît impensable dans un tel contexte, que l'Ame, c'est-à-dire le second Archange de la dyade «'Aql-Nafs», ait pu s'abolir elle-même au point de ravager toute la structure du Plérôme des archétypes ! La gnose ismaélienne est sans doute bien une gnose, un salut par la Connaissance ; son mythe diffère pourtant de ceux du gnosticisme classique[251]. Dès lors aussi, ce sont bien les âmes partielles qui sont tombées captives de la Matière, non pas l'Ame elle même, celle dont le corps du cosmos est l'*ombre*, celle à qui s'origine l'âme individuelle pensante dans le «temple» humain (p.132), lequel est à son tour l'ombre de cette âme. Ces âmes-là ont à être réveillées de la léthargie de l'insconscience ; elles prendront leur rang dans le combat, et manifesteront si elles appartiennent à la postérité de l'Ange ou à la postérité d'Iblis. C'est en ayant en vue cette éthique chevaleresque, que Nâṣir consacre tout un chapitre à l'angélologie et à la démonologie, dont la signification ultime consiste en ce que l'être humain soit ange *ou* démon en puissance. Or, il y a entre cette conception et celle de la mission prophétique un lien étroit. Pour Rhazès, les âmes mauvaises non rédimées par la philosophie errent de par le monde ; ce sont elles qui séduisent certains humains par l'orgueil, et en font des Prophètes. Pour l'Ismaélien, chacun des Prophètes fut harcelé par des représentants d'Iblis contre lesquels il combattit. Et c'est la consécration divine de la mission

251. Nous espérons consacrer une prochaine étude à la comparaison du mythe tel qu'il est exposé dans le traité «Omm al-Kitâb» fort proche encore du manichéisme, et tel qu'il a pris forme dans les traités de la période fâtimide.

qu'une entente devrait être possible sur ce point. Certes, apparemment ; comme il semble également que la distinction entre le Temps absolu et le Temps limité eût pu se concilier avec la vision ismaélienne du Temps éternel éclatant en Cycles successifs[249b]. Cependant l'entente ne s'est pas faite, et pour des raisons sans doute plus graves que le caractère un peu difficile de Rhazès. Qu'en est-il de l'*Anima mundi?* Elle est le terme auquel aboutit le « taw*h*îd » des Philosophes (cf. p. 73 du texte) ; l'exposé en a été fait avec sympathie et compréhension par Nâ*s*ir (toute la section 4 du chap. III). Leur « taw*h*îd » conduisit les Sages « théosophianiques » à reconnaître leur âme individuelle comme un membre de l'Ame du monde. Ce n'est nullement que l'*Anima mundi* se réduise à la somme des âmes partielles ; loin de là, elle est celle qui est « le seigneur des âmes des Philosophes », celle à qui Aristote en mourant remet son âme personnelle (p. 99). Nous avons vu antérieurement, à propos de la définition de la Nature, Nâ*s*ir-e Khosraw prendre, pour ainsi dire, la défense des philosophes contre Rhazès. Si dans chaque cas, la raison profonde sous-entendue est une « défense de l'Ame », ici l'on pourrait poser cette question : quel sens auraient encore le « taw*h*îd » et la piété des Sages théosophianiques, si l'*Anima mundi* avait succombé à la Matière et était devenue sa captive ? Accepter que « le seigneur des âmes des Philosophes » soit captif de cette même Matière dont la mort les délivrerait, n'est-ce pas du même coup rendre impossible et absurde ce « ta'wîl » que l'on avait pratiqué pour atteindre l'harmonie des deux sagesses ? Nâ*s*ir donne ainsi l'impression de défendre la philosophie elle-même contre certains philosophes.

Il y a plus. Bien que Nâ*s*ir n'en traite pas dans ceux de ses livres arrivés jusqu'à nous, il semble impensable qu'il ait ignoré la vision qui est à l'origine de la mytho-histoire ismaélienne, celle que nous avons appelée ailleurs le « drame dans le Ciel[250] ». Il y a été fait allusion déjà ici même. C'est en la personne du IIIme Archange que ce drame prend naissance et se conclut dans le Plérôme. Seules les conséquences en restent encore à épuiser. Mais enfin le « retard » qui entraîna l'Archange en sa stupeur et le fit régresser au xme rang, celui de démiurge de notre cosmos, — ce retard a d'ores et déjà été rédimé.

249b. cf. Temps cyclique pp. 186 ss.
250. cf. ibid. un exposé sommaire de cette vision, pp. 192 ss.

Cependant il n'émet pas encore d'appréciation; la mention explicite de Rhazès n'apparaît qu'à la fin (§ 231); jusque là on aurait pu se croire simplement en un climat néoplatonicien. Sur ce point, Rhazès ne prétend-il pas se conformer à l'enseignement de Socrate? « Il a dit dans son livre de la *Science divine*, que telle avait été l'opinion de Socrate, et que cette Science divine qui avait été dispersée, il l'avait (lui, Rhazès) rassemblée grâce à l'assistance céleste. Il a déclaré que personne ne sort de ce monde (des Natures) et ne parvient au monde supérieur, sinon par cette philosophie; personne ne trouve la délivrance que par cette mise en œuvre de la sagesse (p. 213)[249] ».

En fait, la réponse à ce mythe de la chute de l'Ame viendra quelques pages plus loin (p. 225) et sur un ton véhément. Tout d'abord elle impliquera que l'Ame, la seconde hypostase du Plérôme, n'est point tombée dans la Matière pour produire en celle-ci les Formes; pour y innover ces Formes, elle n'a eu qu'à projeter sa contemplation dans cette Matière, et la *physis* active s'y est manifestée. Ce n'est pas l'*Ame* (c'est-à-dire al-Law*h*, le second archange de la pentarchie divine) qui a été séduite par la Matière et se serait laissé subjuguer par elle. Ce sont *les âmes* partielles ou individuelles, ignorantes et inconscientes, qui sont la proie de cette chute. Réveiller ces âmes-là est au-dessus du pouvoir des philosophes: aussi bien la troupe de ceux-ci n'a-t-elle pas été le plus souvent ignorée et bafouée? Il y faut la parole des Prophètes. Et nous avons là peut-être une indication pour comprendre la raison des polémiques qui ne sont pas épargnées à Rhazès, alors que les anciens Philosophes connaissent un traitement de faveur[249a]. On ne peut pas anticiper sur la confrontation qui sera peut-être possible un jour, mais dès maintenant semblent s'annoncer quelque « motivations » commandant secrètement le choix ou l'exclusion des « motifs ».

Le mythe de l'Ame, tel que Rhazès l'expose à Abû *H*âtim, a pour conséquence, selon lui, d'établir avec certitude que le monde a été innové (mo*h*dath), c'est-à-dire produit dans le Temps. Il lui semble

249. La référence à Socrate concorde avec un passage du traité « De Medicina mentis », cf. P. Kraus, ibid. pp. 30-31, et A. J. Arberry, op. cit. pp. 32-33. La fin de la citation, proclamant le salut par la philosophie, concorde avec Zâd p. 216. Quant à la revendication émise par Rhazès, d'avoir rassemblé la « Science divine », je ne l'ai point retrouvée parmi les textes publiés par P. Kraus.

249a. Comparer ci-dessus pp. 59 ss.

*H*âtim Râzi et Rhazès. C'est ce dernier qui parle[247]: «Je dis que les Cinq (i.e. les Cinq Principes: le Créateur, l'Ame, la Matière, le Temps, l'Espace) sont éternels, tandis que le monde est innové (mo*h*dath). La cause de cette innovation du monde fut que l'Ame désira ardemment compénétrer ce monde, et cet ardent désir la mit en mouvement vers ce but. Elle ne savait pas quelle misère allait adhérer à elle, lorsqu'elle l'aurait ainsi compénétré, ni quel trouble elle éprouverait pour produire ce monde, ni qu'elle ébranlerait la Matière en mouvements tumultueux, incohérents, désordonnés, tout en restant impuissante à réaliser ce à quoi elle tendait. Alors le Créateur eut compassion de l'Ame, et lui vint en aide pour faire advenir ce monde; il la porta à l'ordre et à l'harmonie, par compassion pour elle et parce qu'il savait qu'après avoir goûté à la misère qu'elle s'était elle-même attirée, elle reviendrait au monde qui est le sien, son agitation s'étant apaisée, son désir s'étant épuisé, et qu'elle trouverait alors la quiétude. Elle innova donc le monde avec l'aide du Créateur, et sans cette aide elle n'aurait pu l'innover, et sans cette cause le monde n'aurait pas été innové».

Cet enseignement est encore complété par l'exposé que Nâ*s*ir donne ailleurs de ce beau mythe à saveur gnostique-manichéenne[248]. De la substance de sa divinité, le Créateur envoie l'Intelligence ('Aql, *Noûs*) pour réveiller l'âme en léthargie dans le «temple» (haykal) qui est l'être humain, et lui montrer que ce n'est pas ici sa patrie. D'où alors, le message prophétique des philosophes et la délivrance des âmes par la philosophie, puisque c'est par elle que l'âme apprend à connaître le monde qui est le sien. «Les autres âmes restent dans ce monde, jusqu'à ce que toutes les âmes dans les temples humains étant devenues conscientes de ce secret par la gnose et par la philosophie, tendent vers leur vrai monde, et que toutes ensemble retournent chez elles. Alors ce monde inférieur sera aboli; la Matière sera libérée, absoute de son assujettissement à la Forme, telle qu'elle avait été dans la prééternité».

C'est tout cela que sous-entend la doctrine des philosophes qu'expose Nâ*s*ir au début du chap.xx du présent livre (pp.211ss. §§228ss.).

---

247. cf. P. Kraus, Razis Opera p. 308; le mythe est également rapporté *in* «Zâd al-Mosâfirîn» p. 115, trad. S. Pinès, op. cit. pp. 59 ss.; cf. également Zâd pp. 317-318.

248. Zâd p. 115.

point admissible. — C'est comme une vieille habitude chez Mo*h*ammad-e Zakarîyâ-e Râzî d'apporter la contradiction aux thèses des philosophes ; il ne pense jamais qu'à s'attirer une gloire personnelle, à mettre en valeur le raffinement de sa pensée et l'originalité de sa connaissance ! »

On ne sait si l'argument avancé par Rhazès est convaincant ; ce qu'il y a de sûr c'est que les derniers mots de Nâ*s*ir ne sont pas très aimables. On peut constater également, d'après le protocole de discussions conservé par Abû *H*âtim Râzî, que notre Rhazès avait assez conscience de sa valeur personnelle ; il en donnait des témoignages peut-être trop manifestes. Les raisons de ce contraste dans les conceptions de la Nature ne pourraient être approfondies sans déborder le cadre de la présente étude. Il suffira de pressentir ce qu'elles dissimulent, et qui est en fin de compte une conception totalement différente de l'Ame. Comme on l'a rappelé précédemment, la Nature, selon la philosophie ismaélienne de Nâ*s*ir-e Khosraw, naît dans la Matière par une contemplation que l'Ame projette en celle-ci, de même que l'Ame procède à l'être par une contemplation de l'Intelligence dirigée sur soi-même. L'Ame est en ce sens l'enfant de l'Intelligence ; en ce même sens, la Nature est l'enfant de l'Ame, elle est son élève et son disciple. C'est pourquoi elle peut agir, produire des actes qui seront à l'imitation de l'agir de l'Ame, et par conséquent elle peut être principe de mouvement. Son statut est donc supérieur à celui que lui reconnaît la conception de Rhazès. Mais c'est aussi bien le mythe de l'Ame qui se trouve mis en cause ; pour Rhazès, l'Ame a voulu s'unir à la Matière pour y produire des formes sensibles, et elle en est devenue la lamentable captive. L'Ismaélien n'accepte pas l'idée de cette catastrophe intégrale : il suffit que l'Ame dirige sa contemplation sur la Matière pour que la Nature active y vienne à l'être. L'opposition s'enracine donc ici dans un refus opposé au mythe de l'Ame, tel que l'imaginait Rhazès. Le refus de la physique de Rhazès va de pair avec le refus de la psychologie qui la motive. Et c'est ce même refus qui fera éclater l'opposition à propos de la prophétologie.

b) *L'Ame*. — Comme il s'agit d'un aspect caractéristique de la philosophie de Rhazès, il faut nous rendre présent son mythe de l'Ame. Plusieurs relations nous en sont parvenues, entre autres celles que voici et qui est contenue dans le protocole des discussions entre Abû

a sans doute de ces énoncés qui résistent à l'opération. Il est remarquable en effet qu'à propos d'Aristote ou de maint autre philosophe dont le nom n'est pas rappelé, nous trouvions des appréciations telles que celles-ci : « cette thèse des philosophes est excellente », « il n'y a rien à objecter à cette thèse des philosophes », — pour aboutir finalement à l'unisson des « Ahl-e har dû *H*ikmat », les représentants de l'une et l'autre sagesse. En revanche, lorsque l'auteur en arrive à citer Rhazès, on le sent devenir nerveux ; certains mots vifs lui échappent. Que représente donc le philosophe Rhazès pour les docteurs ismaéliens? Il est trop tôt, certes, pour tenter une étude d'ensemble de ces polémiques et de leurs présuppositions. Du moins les thèmes annoncés ici peuvent-ils nous faire pressentir quelques prémisses.

a) *La Nature.* — Une première intervention de Rhazès se produit au § 122 (p. 126) du présent livre. Autant que je puisse voir, Nâ*s*ir ne citant pas explicitement sa source, le passage doit référer à une *risâla* perdue de Rhazès traitant de la question discutée dans le contexte, à savoir si la Nature peut être principe de mouvement[243]. Déjà dans un passage de la Métaphysique (ma ba'd al-*t*abî'a) de Rhazès qui nous a été conservé, ce philosophème est mis en discussion (cf. Aristote, Physique livre II)[244]. Rhazès y argumente contre ceux qui, tout en pensant que la Nature n'a pas d'activité et ne poursuit pas de but, soutiennent qu'elle est le principe du mouvement. Dans le chap. X du présent livre, Nâ*s*ir vient d'exposer la doctrine d'Aristote définissant « la Nature comme principe[245] du mouvement et du repos » (p. 126 l. 1). Cette thèse, il la juge excellente et l'approuve. Vient alors l'attaque directe.

« Cependant Mo*h*ammad-e Zakarîyâ-e Râzî n'a pas agréé cette thèse. S'il en était ainsi, dit-il, il serait nécessaire que les Natures[246] fussent venues du Créateur dans les corps. Si elles étaient venues du Créateur, il s'ensuivrait que la Nature existât en Dieu. Or cela n'est

243. cf. S. Pinès op. cit. p. 92 n° 25.

244. cf. P. Kraus, op. cit. p. 122 l. 13 ss., mais le passage ne fournit pas les arguments rapportés ici par Nâ*s*ir (l'éd. des *Opera* étant restée inachevée, est dépourvue de tables ; l'on n'est jamais bien sûr de ne pas avoir laissé échapper un fragment).

245. Observer les équivalences. Grec : *arkhè ;* persan : âghâz ; arabe : mabda', ibtidâ'.

246. *T*abâ'î', les qualités naturelles, à savoir chaleur, froidure, siccité, humidité.

épars dans quelques manuscrits, les grouper avec les citations et les allusions dispersées chez les polémistes et chez les polygraphes, et reconstituer ainsi pièce par pièce un élément de cette œuvre[241]. Pour cette reconstitution, celles des œuvres de Nâsir-e Khosraw qui avaient été jusqu'alors publiées, fournirent un apport considérable. Des trois passages du «Jâmi'al-*H*ikmatain» où Rhazès est mentionné, l'un semble référer au texte d'une *risâla* perdue, les deux autres mentionnent son livre «de la Science divine» (al-'ilm al-ilâhî). On peut rapporter ces citations à trois grands motifs : la Nature, l'Ame, la Prophétie. Nâsir engage sur ces points une polémique posthume avec Rhazès, comme le fait également *H*amîd Kermânî (ob. ca 412/1021). Mais déjà un autre éminent penseur ismaélien, Abû *H*âtim Râzî (ob. 322/933), à la fois contemporain et compatriote de Rhazès, soutint avec lui des «argumentations» dont il nous a conservé un protocole fidèle[242]. L'opposition foncière entre la forme de pensée d'un Rhazès et celle de l'Ismaélisme éclate dans ces controverses ; elle est d'un intérêt général pour la philosophie, d'autant plus que Rhazès rencontre là comme adversaires des penseurs qui sont eux-mêmes âprement combattus par l'Islam orthodoxe.

La conception même du livre des «deux sagesses» se trouve mise en cause, et avec elle sa mise en œuvre telle que nous avons tenté de la comprendre et de l'interpréter. Le livre en effet ne se présente pas comme «contenant» (*h*âwî) les deux sagesses, ni comme en juxtaposant les données ; cela aurait-il eu même un intérêt ou un sens ? Ni comme une synthèse, aussi bien impossible. Mais comme esquissant à l'occasion des énoncés philosophiques, une opération de «ta'wîl». Or, il y

---

241. cf. A. B. Mo*h*. filii Zachariæ Raghensis (Razis) Opera philosophica fragmentaque quæ supersunt collegit et edidit Paulus Kraus, Pars prior ; Cahiræ 1939. La mort tragique de notre regretté ami (1944) l'a empêché de compléter cette œuvre, comme elle l'a empêché d'achever son monumental Jâbir. — M. A. J. Arberry a publié récemment une traduction anglaise du traité «De Medicina mentis» (K. al-*T*ibb al-rû*h*ânî) : The Spiritual Physick of Rhazes, translated from the Arabic (The Wisdom of the East Series), London 1950. M. 'Abbâs Eqbâl a publié une trad. persane du K. al-sîrat al-falsafîya. Téhéran 1315.

242. Dans son «Kitâb a'lâm al-nobowwat», éd. par P. Kraus *in* op. cit. pp. 295 ss.

étudiée par J. Ruska, puis par Paul Kraus[236], que ses longues recherches sur l'alchimie de Jâbir avaient nécessairement conduit à recroiser l'œuvre de Rhazès.

Déjà l'alchimie de Rhazès semblerait préjuger de ses conceptions de philosophe. Connut-il l'œuvre de Jâbir? S'en inspira-t-il partiellement? Leurs conceptions apparaissent différentes, et là même si l'on a présente à l'esprit la connexion entre alchimie jâbirienne et gnose ismaélienne à laquelle nous avons fait allusion précédemment[237], l'on décèlera un symptôme de cette opposition qui devait se manifester dans les polémiques dirigées contre lui par nos penseurs ismaéliens. Si Rhazès ignore vraiment la «science de la Balance» de Jâbir, cette ignorance comporte déjà quelque méconnaissance, voire quelque hostilité à l'égard du principe fondamental du «ta'wîl» dont on a rappelé que l'Œuvre alchimique était une application éminente. Ce trait dévoilerait alors une tendance plus profonde à refuser toutes les explications ésotériques et symboliques des phénomènes de la nature[238]. Peut-être, mais ce serait l'occasion par excellence de constater qu'un auteur n'épuise jamais la signification de son œuvre, et que les problèmes qu'il s'est posés ne recouvrent pas exactement ceux que pose son œuvre elle-même. C'est ainsi que les efforts n'ont pas manqué pour faire se rejoindre l'alchimie de Jâbir et celle de Rhazès[239]; on ne peut malheureusement y insister ici.

Quant à l'œuvre proprement philosophique de Rhazès, elle était jusqu'à ces dernières années considérée comme entièrement perdue[240]. Il a fallu le labeur infatigable de Paul Kraus pour réunir les fragments

236. cf. J. Ruska, Al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Berlin 1937 (notre Dép[t] d'Iranologie a récemment acquis un ms. du texte arabe de cet ouvrage assez rare); Paul Kraus, Jâbir I, pp. LX ss.

237. cf. ci-dessus pp. 70-71.

238. Ainsi le caractérisent P. Kraus et S. Pinès dans leur excellent article «Râzî» de l'Encyclopédie de l'Islam qui est l'exposé d'ensemble le plus satisfaisant que nous ayons jusqu'ici; bibliographie *in fine*.

239. Notamment Pseudo-Majrîtî, dans sa «Rotbat al-*H*âkim».

240. cf. Salomon Pinès, Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936 pp. 87 ss., où est analysé le catalogue des œuvres de Rhazès d'après quatre sources (l'épître de Bîrûnî relative à la bibliographie de Rhazès, fut éditée depuis lors par P. Kraus). Le même livre de S. Pinès contient d'excellents exposés de quelques philosophèmes de Rhazès.

plus d'une «fausse note» dans l'histoire de la philosophie. L'une d'entre elles notamment est représentée par la personne et l'œuvre du grand médecin et philosophe iranien, Mo*h*ammad ibn Zakarîyâ Râzî. Il nous reste à conclure cette étude par quelques mots sur ses interventions dans le présent livre.

6. Nâsir-e Khosraw et Rhazès.

Le nom d'Abû Bakr Mo*h*ammad ibn Zakarîyâ Râzî est plus connu en Occident sous sa forme latinisée de *Rhazès*. Nous la conserverons ici afin de pouvoir le désigner simplement sous son nom d'origine, sans risquer qu'on le confonde avec l'un ou l'autre de ses homonymes, si grand fut le nombre de savants iraniens à porter comme lui ce nom de Râzî, parce qu'originaires de Ray (l'ancienne Ragha de l'Avesta, Rhagès des Grecs, aujourd'hui Ray, à quelques kilomètres au sud de Téhéran). On sait en somme peu de choses sur sa vie. Il était né à Ray en 259 (864); il y fit des études approfondies de philosophie, astronomie, médecine. On le trouve directeur de l'hôpital de cette ville, et on le retrouve exerçant les mêmes fonctions à Baghdâd. Sa carrière spirituelle pourrait être suivie à la trace des polémiques soutenues par lui-même ou suscitées par son œuvre. Il mourut à Ray en 313 (925).

Notre connaissance de son œuvre a fait de grands progrès depuis quelques années; pourtant il est à peine possible de reconstituer vraiment dans les détails la structure et les articulations de sa pensée. Ce ne saurait être en tout cas notre propos ici, où seules les citations introduites par Nâsir-e Khosraw dans son «livre réunissant les deux sagesses», justifient ce rapide essai de grouper autour d'elles un contexte. Rappelons simplement que l'œuvre de Rhazès concerne principalement la médecine, l'alchimie et la philosophie. Son œuvre de médecin est, certes, la mieux connue, et son influence sur tout notre Moyen-Age fut considérable. Trois grands ouvrages surtout la représentent: le «Kitâb al-*H*âwî» qui fut traduit en latin en 1279 sous le titre de *Liber continens*, et qui est une vaste somme; le «Kitâb al-Mansûrî» connu en latin sous le titre de *Liber Almansoris*; le «Kitâb al-Molûkî» ou *Liber regius*. Son œuvre d'alchimiste a été spécialement

étudiée par J. Ruska, puis par Paul Kraus[236], que ses longues recherches sur l'alchimie de Jâbir avaient nécessairement conduit à recroiser l'œuvre de Rhazès.

Déjà l'alchimie de Rhazès semblerait préjuger de ses conceptions de philosophe. Connut-il l'œuvre de Jâbir? S'en inspira-t-il partiellement? Leurs conceptions apparaissent différentes, et là même si l'on a présente à l'esprit la connexion entre alchimie jâbirienne et gnose ismaélienne à laquelle nous avons fait allusion précédemment[237], l'on décèlera un symptôme de cette opposition qui devait se manifester dans les polémiques dirigées contre lui par nos penseurs ismaéliens. Si Rhazès ignore vraiment la «science de la Balance» de Jâbir, cette ignorance comporte déjà quelque méconnaissance, voire quelque hostilité à l'égard du principe fondamental du «ta'wîl» dont on a rappelé que l'Œuvre alchimique était une application éminente. Ce trait dévoilerait alors une tendance plus profonde à refuser toutes les explications ésotériques et symboliques des phénomènes de la nature[238]. Peut-être, mais ce serait l'occasion par excellence de constater qu'un auteur n'épuise jamais la signification de son œuvre, et que les problèmes qu'il s'est posés ne recouvrent pas exactement ceux que pose son œuvre elle-même. C'est ainsi que les efforts n'ont pas manqué pour faire se rejoindre l'alchimie de Jâbir et celle de Rhazès[239]; on ne peut malheureusement y insister ici.

Quant à l'œuvre proprement philosophique de Rhazès, elle était jusqu'à ces dernières années considérée comme entièrement perdue[240]. Il a fallu le labeur infatigable de Paul Kraus pour réunir les fragments

236. cf. J. Ruska, Al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse, Berlin 1937 (notre Dép[t] d'Iranologie a récemment acquis un ms. du texte arabe de cet ouvrage assez rare); Paul Kraus, Jâbir I, pp. LX ss.

237. cf. ci-dessus pp. 70-71.

238. Ainsi le caractérisent P. Kraus et S. Pinès dans leur excellent article «Râzî» de l'Encyclopédie de l'Islam qui est l'exposé d'ensemble le plus satisfaisant que nous ayons jusqu'ici; bibliographie *in fine*.

239. Notamment Pseudo-Majrîtî, dans sa «Rotbat al-*H*âkim».

240. cf. Salomon Pinès, Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936 pp. 87 ss., où est analysé le catalogue des œuvres de Rhazès d'après quatre sources (l'épître de Bîrûnî relative à la bibliographie de Rhazès, fut éditée depuis lors par P. Kraus). Le même livre de S. Pinès contient d'excellents exposés de quelques philosophèmes de Rhazès.

plus d'une «fausse note» dans l'histoire de la philosophie. L'une d'entre elles notamment est représentée par la personne et l'œuvre du grand médecin et philosophe iranien, Mo*h*ammad ibn Zakarîyâ Râzî. Il nous reste à conclure cette étude par quelques mots sur ses interventions dans le présent livre.

6. Nâsir-e Khosraw et Rhazès.

Le nom d'Abû Bakr Mo*h*ammad ibn Zakarîyâ Râzî est plus connu en Occident sous sa forme latinisée de *Rhazès.* Nous la conserverons ici afin de pouvoir le désigner simplement sous son nom d'origine, sans risquer qu'on le confonde avec l'un ou l'autre de ses homonymes, si grand fut le nombre de savants iraniens à porter comme lui ce nom de Râzî, parce qu'originaires de Ray (l'ancienne Ragha de l'Avesta, Rhagès des Grecs, aujourd'hui Ray, à quelques kilomètres au sud de Téhéran). On sait en somme peu de choses sur sa vie. Il était né à Ray en 259 (864); il y fit des études approfondies de philosophie, astronomie, médecine. On le trouve directeur de l'hôpital de cette ville, et on le retrouve exerçant les mêmes fonctions à Baghdâd. Sa carrière spirituelle pourrait être suivie à la trace des polémiques soutenues par lui-même ou suscitées par son œuvre. Il mourut à Ray en 313 (925).

Notre connaissance de son œuvre a fait de grands progrès depuis quelques années; pourtant il est à peine possible de reconstituer vraiment dans les détails la structure et les articulations de sa pensée. Ce ne saurait être en tout cas notre propos ici, où seules les citations introduites par Nâ*s*ir-e Khosraw dans son «livre réunissant les deux sagesses», justifient ce rapide essai de grouper autour d'elles un contexte. Rappelons simplement que l'œuvre de Rhazès concerne principalement la médecine, l'alchimie et la philosophie. Son œuvre de médecin est, certes, la mieux connue, et son influence sur tout notre Moyen-Age fut considérable. Trois grands ouvrages surtout la représentent: le «Kitâb al-*H*âwî» qui fut traduit en latin en 1279 sous le titre de *Liber continens,* et qui est une vaste somme; le «Kitâb al-Man*s*ûrî» connu en latin sous le titre de *Liber Almansoris;* le «Kitâb al-Molûkî» ou *Liber regius.* Son œuvre d'alchimiste a été spécialement

hasard ; elle est l'équivalent persan du pehlevi de Tourfan *zamig 'ī roshan*, la Terre de Lumière, *Terra lucida* (ou *Terra ingenita*) du manichéisme[235]. Cette Terre de Lumière qui pour notre ésotériste est le Livre de Dieu, est aujourd'hui occultée dans la nuit des exégèses contradictoires, c'est à-dire celle des théologiens qui ne connaissent que la lettre et l'apparence, la servitude des docteurs de la Loi. Or, le contenu éternel de ce Livre de Dieu qui est le fondement de l'Église ésotérique, de la Religion éternelle, n'est rien d'autre qu'un énoncé en langue humaine du contenu du *Amr*, de l'Impératif éternel de l'être hypostasié dans le Premier Archange, et la Religion éternelle n'est rien d'autre que le culte de ce Vrai Divin (dîn-e *H*aqq). L'expansion de la lumière du ta'wîl «désoccultant» le sens intérieur (bâ*t*in), caché sous l'apparence extérieure (*z*âhir), voire repoussante, du code religieux, c'est *eo ipso* la lumière du Livre éternel se levant sur les âmes réfugiées dans l'«arche de Noé», dans la «da'wat» qui est le «paradis en puissance». Le «ta'wîl», ce n'est pas seulement *comprendre* un livre ; c'est libérer et *reconduire* l'Ame à sa demeure, à l'*Archange-Intelligence* (*'Aql*) dont elle procède, Terre de Lumière qui est le «paradis en acte», origine de la «da'wat» éternelle.

Aussi le concept du «ta'wîl» comporte-t-il autant de complexité que de souplesse. Cette herméneutique a, ou plutôt elle *est* le sens des symboles (ce qui est tout différent de l'allégorie, nous y avons insisté plus d'une fois), et c'est pourquoi elle dépasse infiniment toute technique rationnelle ; elle est le pressentiment de l'Inexprimé, le souci de valoriser, de «mettre au présent», de résoudre les dissonances. Aussi avons-nous cédé plus d'une fois aux comparaisons que suggéraient les tâches de l'herméneutique musicale, plus exactement celles de l'interprétation harmonique. Elle ne peut renoncer que là où son oreille perçoit non plus quelque dissonnance éventuellement féconde, mais quelque chose comme une fausse note. Et mis à part les *mota'allihân* — les Sages théosophianiques, — l'oreille ismaélienne perçoit, certes,

---

235. cf. Polotsky art. Manichaeismus *in* Paulys-Wissowa Real-Encycl. Suppl. Bd. IV, Stuttgart 1935, col. 249 ; A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism, New York 1932, pp. 8, 36 l. 5 et 60 n. 78 ; Reitzenstein-Schaeder, Studien pp. 28, 292 ; Waldschmidt und Lentz, op. cit. p. 98 n. 11 ; Allberry, A Manichean Psalm-Book II, Stuttgart 1938, index s. v.

chacune à la place où elles se sont dressées, car les Chrétiens se sont dressés au cinquième jour, les Juifs au quatrième jour, les Mazdéens (*Moghân*) au troisième jour (p. 165)[234] ». Le septième jour, celui de l'intronisation, n'a pas la signification inepte que lui donnent les littéralistes, comme si Dieu pouvait enfin occuper un trône. Le «trône de Dieu» c'est le Résurrecteur, le *Qâ'im al-Qiyâmat*, qui se dresse lorsque sont passés les six jours de l'hexaéméron mystique, et c'est ce septième jour qui pour tous les Sages est le sens de «Demain», jour de la surrection du Vrai Divin et de la Résurrection Vraie (rûz-e qîyâm-e *h*aqq), lorsque la lumière de la gnose aura dissipé les ténèbres de l'Inscience et de l'Inconscience, et que «la Terre sera illuminée par la lumière de son Seigneur (Qorân 39: 69)».

«De cette parole il appert que maintenant la Terre est obscure, et lorsque viendra la résurrection, elle sera Terre de Lumière. Or comme aujourd'hui même et jusqu'à la résurrection cette Terre que voici brille de l'éclat du jour, là est la preuve que cette *autre* Terre n'est point cette Terre que voici, brillante aujourd'hui de l'éclat du jour. Non, cette *autre* Terre est maintenant encore occultée dans la nuit, jusqu'à ce que se lève sur elle la lumière. C'est cette autre Terre dont il est dit que l'Église ésotérique est fondée sur elle par la fermeté de la foi, en esprit, non point matériellement. Cette Terre-là est aujourd'hui obscure, mais elle deviendra *Terra lucida*, et par cette splendeur de lumière seront dissipées les ténèbres des exégèses littérales contradictoires. Elle est ce Livre de Dieu sur lequel est fondée notre Église (omma) (pp. 165-166)».

Ces quelques pages suffiront peut-être à suggérer aussi bien le ton de Nâsir-e Khosraw que la vision ismaélienne du monde telle que l'exprime son livre «réunissant les deux sagesses». Nous avons essayé d'illustrer par quelques exemples la mise en œuvre du «ta'wîl» qui est ici le ressort de toute la pensée spéculative. Le dernier texte que nous venons de citer se signale en particulier par la densité allusive d'un symbole de foi. L'expression de *zamîn-e roshan* n'est pas un

---

234. Comparer Kalâmi Pîr, p. 64 du texte persan, où Zoroastre apparaît comme un *h*ojjat de la troisième période, celle d'Abraham; le premier jour de la création hiérocosmique correspond aux Sabéens sous la direction de Seth (penser ici aux Gnostiques séthiens); le deuxième jour correspond aux Brahmanes etc.

La vision ismaélienne de la mytho-histoire atteignit une grande complexité : le Cycle commencé avec l'Adam biblique et qorânique n'est que l'un des Cycles d'occultation (*dawr al-satr*) succédant à un Cycle de dévoilement (*dawr al-kashf*), et l'on atteignit à la vision d'un Grand Cycle de 360.000 ans, puis à un nombre vertigineux de ces Grands Cycles[232]. Ici, Nâsir-e Khosraw n'aborde pas ces spéculations, mais il donne l'essentiel : la structure de chaque Cycle, le rythme septénaire qui détermine les périodes constituant chaque Cycle ou chaque *Aiôn*. Or ce rythme réfère lui-même à l'*hexaéméron*, les « six jours de la Création ». Les pieux radotages (ha*dh*yân) des littéralistes ne peuvent qu'exaspérer un théosophe ismaélien (cf. p. 164 l. 14). Les Herméneutes spirituels (ahl-e ta'wîl) professent que le Livre de Dieu est un guide spirituel, et vraiment on ne voit pas quel profit spirituel il y aurait à apprendre que Ciel et Terre du cosmos physique tout d'abord n'existaient pas, et qu'ensuite il ne fallut pas moins de six jours au Créateur pour réussir à les produire, après quoi il aurait pris place sur un trône. Non, ce que ces « six jours », ce que cet hexaéméron enseigne, c'est le rythme d'un *Aiôn* de l'*Ævum mundi* ('omr-e 'âlam), constitué par le cycle de *six prophètes* qui *sont* les six jours de la création du hiérocosmos[233].

Ici, la vision ismaélienne atteint l'ampleur de l'œcuménisme supraconfessionnel propre à la Sagesse ésotérique, parce que son souci, en s'*isolant* des servitudes littérales, est l'*intégration* spirituelle. Ce qui précédemment, dans le cas de la triade archangélique, nous apparaissait au minimum comme la récurrence d'un archétype, se présente ici comme une valorisation herméneutique élevant consciemment le thème à son « maximum de présence ». Dans l'harmonie du cycle hiérocosmique, *chaque* religion est préservée et prend un sens par rapport à une dominante anticipée qui est le Jour final, c'est-à-dire le septième jour de la Création, lequel sera le jour de la Grande Résurrection (Qiyâmat al-Qiyâmât) : « Si les hommes recherchaient cette herméneutique spirituelle, les religions prophétiques se dresseraient

232. Certains propos d'Imâms mentionnent comme passés 400.000 Grands Cycles ou Aiôns ayant comporté chacun 400.000 Périodes. Sur l'origine de l'alternance des Cycles de Dévoilement et d'Occultation, cf. Rituel sabéen pp. 202 ss. ; Temps Cyclique pp. 198 ss.

233. Sur l'idée de l'Événement comme « personne-archétype » cf. ibid. pp. 229 ss. ; 208 ss.

cosmos de la Religion ésotérique. L'homme a une âme sensible et une âme pensante. Il a besoin des nourritures terrestres, de cette végétation qui croît et prospère sous l'influence des Sphères et des astres. Et il a besoin de cette nourriture spéculative élaborée par les Imâms et leurs Preuves, qui sont les Sphères et les astres du Ciel ésotérique de la Religion éternelle. Pour l'une et l'autre nourriture, il y a des temps d'abondance et il y a des temps de disette (§ 162). Lorsque les puissances sensibles, les appétits mondains, dominent chez les hommes, et que l'Inscience et l'Inconscience se sont établies sur eux en souveraines, lorsque leur âme pensante est devenue si débile qu'ils ne sont plus dignes de la Connaissance, alors les Gardiens de l'herméneutique sacrée, de la gnose du Livre de Dieu, qui sont les nuées fécondantes de la Miséricorde divine, s'abstiennent d'en distiller la rosée. Ils savent que s'ils parlaient, ces ignorants prétentieux et endurcis — Dieu les maudisse ! — seraient incapables d'entendre. C'est selon le rituel secret des Frères de la Pureté, le temps pendant lequel les Sages ne doivent pas « rompre le jeûne », c'est-à-dire le temps pendant lequel ils doivent observer rigoureusement la discipline de l'arcane[230].

Par là même nous voici prêts à entendre la véritable signification d'*aujourd'hui, hier, demain.* Cette signification est perceptible non pas dans la succession indifférente des jours d'un calendrier profane, mais dans la continuité d'un Temps qui est par essence une hiérophanie, une liturgie, c'est-à-dire le Temps de la mytho-histoire que rythment les Cycles du « 'âlam-e Dîn », et dont la vie de l'adepte parcourt et reproduit en elle-même une image[231]. *Demain*, c'est l'au-delà de la mort. D'ici là, la vie de chacun de nous, c'est toujours son aujourd'hui (§ 163, p. 162). *Hier*, bien que Nâsir ne fasse que le sous-entendre, c'est ce qui précéda la naissance initiatique ou spirituelle (Wilâdat-e rû*h*ânî). De même, le Cycle d'un Prophète c'est le *jour* de ce Prophète (§ 164), et c'est tout le temps compris entre sa suscitation (*ba'th*) et la Résurrection (Qiyâmat), c'est-à-dire l'avènement de l'Imâm qui vient clore le cycle de sa Prophétie (Qâ'im al-Qiyâmat). C'est en ce sens que les *jours* de Moïse, de Jésus et des autres Prophètes, sont des jours *dépassés.*

230. Sur les « fêtes » (qui chez les Frères de la Pureté sont des « Personnes ») et sur leur rituel secret, cf. Rituel sabéen pp. 214-218.
231. cf. ci-dessus n. 228.

nomiques, l'angélologie est appelée à signifier et à préfigurer le devenir posthume de l'être humain, dès que le schéma est interprété par le ta'wîl en fonction et au degré des Cieux astronomiques (cf. ci-dessus la concordance des schémas analysés dans le § 3). Une question posée en termes d'astrologie va maintenant fournir au ta'wîl le motif d'une anagogie, ou d'une anaphore, par laquelle Nâsir-e Khosraw traduira en paroles sobres et émouvantes, la vision ismaélienne des Cycles de la mytho-histoire (chap. XIV pp. 156 ss.). N'y eut-il pas un temps, demande la qasîda d'Abû'l-Haitham, où brillaient *aussi* au Ciel les astres néfastes, et pourtant tout était félicité sur terre ? Maintenant brillent *aussi* les astres bénéfiques, et pourtant tout n'est que malheur et adversité. Demain, il en sera comme hier. Et qu'est-ce qu'aujourd'hui, hier, demain ?

A prendre cette assertion en son sens littéral ou physique, visant et appréciant les Événements extérieurs de l'Histoire visible, Nâsir la trouve invraisemblable et invérifiable dans la réalité des faits. Ni dans l'univers naturel, ni dans l'univers sacral (dîn), heur et malheur n'échoient en bloc à la totalité des créatures. Mais s'agit-il bien de ces événements-là ? Que l'auteur annonce un *lendemain* semblable à *hier* en se référant aux Prophètes et aux Sages, Juifs et Chrétiens, cela préjuge déjà subtilement que par félicité il entend le règne de la Connaissance, la hiérosophie ('ilm-e Dîn), tandis que malheur signifie la calamité de l'Inscience (p. 160). L'univers où en brillent au Ciel les astres annonciateurs, c'est le hiérocosmos ('âlam-e Dîn) qui est là parmi les hommes. *Hier* déjà, bien que ne fussent pas absents de son Ciel les astres maléfiques, ces Saturne et Mars du microcosme que sont les imâms de l'hypocrisie et de l'inscience, put être divulguée pourtant la gnose de la Religion éternelle. *Aujourd'hui*, bien que brillent au Ciel du mésocosme les deux astres bénéfiques, l'Imâm et le Hojjat qui sont les Jupiter et Vénus du 'âlam-e Dîn, pourquoi le bon augure n'en est-il pas sensible à la trace dans une prospérité de la gnose ?

La réponse, telle que la fournira ici le « ta'wîl », sera conforme à ce symbolisme des mondes précédemment mis en lumière. Cosmos naturel et hiérocosmos sont instaurés comme deux exemplifications d'un même archétype (p. 160, §161). Nous avons rappelé précédemment la conception fondamentale (ci-dessus pp. 75 ss.) qui motive et justifie l'anagogie du « ta'wîl », lorsque du cosmos des philosophes sa progression *reconduit* au

La condition humaine est un statut tout provisoire. Elle signifie une double virtualité; l'être humain est ange *et* démon en puissance (p. 144). Cette phase intermédiaire et provisoire que représente l'anthropologie est typifiée dans les *péris* ou génies comme êtres intermédiaires entre l'ange et le démon. Mais les démons *ne* sont *pas* les créatures de Dieu; l'existence du démon en acte dépend de la décision et de la volonté de l'homme. « Les humains sont des anges et des démons en puissance. Le monde de là-bas est rempli d'anges et de démons en acte ». De cette idée de l'angélomorphose de l'être humain, les traces sont sensibles dans toute la philosophie ismaélienne[226]. J'en ai traité plus longuement ailleurs[227], et il faut nous limiter ici à un rappel de cette idée fondamentale. Elle commande toute une psychologie qui ne peut sanctionner comme définitif le présent statut ontologique de l'âme humaine. L'ascension de Ciel en Ciel, d'Ange en Ange du cosmos sacré (i.e. de degré en degré des Cieux de la hiérarchie ésotérique) est chaque fois une « résurrection » (qiyâmat), c'est-à dire chaque fois une croissance de l'Ange qui est en puissance dans le secret de la conscience de l'adepte[228]. Inversement il peut arriver, dans le sens de la chute, que la virtualité démoniaque ne cesse de croître chez ceux qui deviennent alors des démons à face humaine. Mais quant à l'adepte qui accomplit cette ascension intérieure, « sa pensée devient un *Ange* procédant du monde originel; sa parole devient un *esprit* procédant de cet Ange; son action devient un *corps* procédant de cet esprit[229] ».

g) *'Omr-e 'âlam : Ævum mundi.* — Ainsi le ta'wîl modifie la sonorité en la faisant entendre sous d'autres Cieux auxquels il la « reconduit ». Du schéma ordonné par la cosmologie et les Cieux astrono-

226. cf. Kalâmi Pîr p. 92 l. 8 du texte persan; Rasâ'il IV, 309 : « Lorsque tu exemplifieras dans la forme de ton être le Testament qui t'est laissé, sera parfaite en toi la Forme angélique, et lors de ton Grand Retour (ma'âd), il y aura en toi aptitude à atteindre à elle et à résider en elle. »

227. Rituel sabéen pp. 199 ss., 242 ss.; Temps cyclique pp. 210 ss.

228. cf. la série des Huit Qiyâmât ou Résurrections *in* « Zahr al-Ma'ânî » d'Idris 'Imâdaddîn, chap. XIX; Strothmann, *Texte* IX 5; I*dâh* 11 pp. 153-154, et Ism 2-3.

229. Nasîraddîn *Tûsî*, Tasawworât p. 70 du texte persan; cf. Temps cyclique p. 211.

célèbre astronome et traducteur d'œuvres grecques. Nâsir-e Khosraw approuve; aussi bien le ta'wîl montre-t-il encore éminemment sa virtuosité dans l'acceptation littérale des affirmations concernant les Cieux astronomiques qu'il transpose sans difficulté à l'ordre des Cieux invisibles, Cieux de l'âme ou de la Religion ésotérique[223].

Cependant les philosophes, tout en reconnaissant eux aussi l'existence des démons (*dêv*), ignorent les *péris*, ces êtres intermédiaires, anges *ou* démons en puissance. Pour les «Ahl-e Ta'yîd», l'Ange est un Esprit séparé (rû*h* mojarrad) que l'Ibdâ' évoque éternellement à l'être. Ce sont par excellence ceux de la pentade et de la triade précédemment étudiées ici : 'Aql (Intelligence), Nafs (Ame), Jadd, Fat*h*, Khayâl, c'est-à-dire Qalam, Law*h*, Seraphiel, Michaël, Gabriel (on voit qu'en ce passage, c'est Seraphiel qui est l'équivalent du *jadd-bakht-xvarnah*, l'Archange de la Révélation ou de la Gloire). Il y a trois catégories d'Anges (pp. 138 ss.) : 1° Les Anges en acte du plérôme supérieur et invisible de l'Ibdâ' (correspondant aux *Kerubim* de l'avicennisme)[224]. 2° Les Anges qui manifestent cet acte et dont les astres sont l'aspect visible (ce qui ne veut pas dire l'effigie). Cette seconde catégorie correspond aux *Animæ cœlestes* d'Avicenne. 3° Les Anges en puissance qui sont les humains (à comparer avce les Anges terrestres dans le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân)[225]. Ce schéma qui imite la cosmologie des falâsifa néoplatoniciens, l'herméneutique va maintenant le faire progresser en l'entendant des Cieux ésotériques. De même que les astres sont intermédiaires et médiateurs entre les Anges en acte du plérôme et les Anges en puissance qui sont les humains, de même Prophètes, Wasîs et Imâms, et tous les hiérarques, grands et petits, qui sont les astres de ces Cieux ésotériques, sont les intermédiaires et les médiateurs entre les Anges en puissance et les Anges en acte du plérôme, afin qu'il soit possible à ceux-là de parvenir à l'angélicité en acte (fereshtagî). Et tout le sens du «ta'wîl» comme exégèse de l'âme est peut-être là.

223. Comparer Rasâ'il IV p. 86 : «Ne choisiras-tu pas, ô mon frère, d'entrer dans le Temple d'Agathodaimôn, afin de contempler les Cieux dont a parlé Platon, lesquels sont des Cieux spirituels, non pas les Cieux visibles que montrent les astronomes».

224. cf. Avicenne, Le Récit de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, chap. XXII de notre édition.

225. cf. ibid. chap. XXI et n. 160-162 pp. 97-101 de nos Notes et Gloses.

parti» (p. 105). L'exemple du cavalier est certes ingénieux : il faut un homme et un cheval pour faire un cavalier. Très juste, mais l'homme n'en restera pas moins homme sans être un cavalier. Le corps a été donné à l'âme comme une monture ou comme un instrument pour acquérir la gnose au moyen des choses sensibles.

Ce qu'il y a au fond du débat, c'est l'*interprétation* de la définition de l'âme. On peut bien accepter la définition aristotélicienne : «L'âme est la perfection (l'entéléchie) d'un corps organisé ayant la vie en puissance[219]». On peut commenter en disant que les théosophes (*H*okamây-e Dîn) disent la même chose, en faisant du corps l'ombre de l'âme qui, elle, est vivante par essence, de sorte que le corps devient vivant d'une vie accidentelle grâce à une vie essentielle qui est l'âme. Mais il y a quelque chose qui sépare nos théosophes du péripatétisme pur : le «son» de l'âme n'a pas la même valeur dans l'une et l'autre harmonie. De même que le cavalier privé de sa monture reste un homme, de même l'âme, cette vie essentielle, ne cesse pas d'être *moi*, même privée de son corps matériel organique. C'est qu'au fond elle n'est pas simplement la perfection ou la forme de ce corps, ou du moins elle ne l'est pas au sens proprement péripatéticien du mot[220], pas plus qu'elle ne l'est chez Avicenne[221] ; leur néoplatonisme arrache nos philosophes à l'influence unique de l'aristotélisme pur. C'est sur ce point que se décide leur anthropologie ; c'est là aussi que le «ta'wîl» des textes doit accompagner un «ta'wîl» de l'âme qui «reconduise» celle-ci à sa destinée propre ; l'anthropologie ismaélienne s'achève en une angélologie.

f) Fereshta : l'Ange. — C'est un des plus beaux et des plus caractéristiques chapitres que celui qui est consacré dans le présent livre à l'angélologie (chap. XI pp. 135-144). Pour les falâsifa, les corps célestes, planètes ou astres brillant au firmament, sont des Anges, ou plutôt telles sont les Ames ou êtres de Lumière à qui en est confiée la régence. En fait, c'est là une doctrine «sabéenne» de *H*arrân[222], comme le confirme aussitôt dans le contexte la mention de Thâbit ibn Qorra, le

219. cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II 2, p. 372.
220. Ibid. pp. 375 ss.
221. cf. Louis Gardet, La Pensée religieuse d'Avicenne, Paris 1951, p. 90 n. 3.
222. Pour le contexte de la doctrine, voir notre Rituel sabéen pp. 184 ss., 188 ss.

concernant la psychologie et l'anthropologie. Au chapitre VI (pp. 97 ss.) l'auteur est appelé à traiter du Moi personnel, littéralement l'*Égoïté*, la subjectivité personnelle (le persan «manî» équivaut à l'arabe «anâ'îya»). Certains philosophes ont dit que l'être humain, c'est l'âme pensante. D'autres, que c'est l'âme et le corps pris ensemble. Si l'on considère la définition de l'homme comme «être vivant, pensant et mortel», elle s'applique évidemment à l'ensemble du composé. Mais quel est alors le sujet qui énonce : *ma* tête, *ma* vie, *mon* pied ? Aussi bien, même ces philosophes admettent un retour de l'âme au monde supérieur. «Le ciel est le lieu des âmes des philosophes ;» elles retournent à l'*Anima mundi*. Telle est la doctrine des «Mota'allihân», les Sages *théosophianiques* qui sont bien ici identiques à ceux dont parle Sohrawardî, aussi vrai que l'*Anima mundi* assume ici le rang attribué dans la philosophie de l'Ishrâq à l'Ange Gabriel comme Esprit-Saint[217]. Parmi eux il faut compter Aristote lui-même, dont sont rapportées, d'après l'apocryphe *Liber de Pomo*, les dernières paroles qu'il adressa à ses disciples quelques instants avant sa mort : «Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes (p. 99 ss.)[218].» Si donc c'est au composé que les philosophes ont attribué la subjectivité personnelle (manî), la réalité humaine (mardomî), il n'y a pas d'objection à leur faire, puisque les dernières paroles d'Aristote mourant montrent en quel sens ils l'entendaient.

Les «Ahl-e Ta'yîd» dissipent toute équivoque : le Moi personnel c'est l'âme pensante, laquelle est une substance intellective, connaissante en puissance, agissante par nature. Tous les organes corporels ne sont que ses servants. Quelque chose n'existe que dans le composé humain (p. 102) : la possibilité d'une intercommunication des pensées par le langage (ce que nous appellerions l'intersubjectivité). Or, c'est là une réalité autre que le corps et qui ne résulte de rien de ce qui compose le corps matériel. Le *logos*, le langage, a l'âme pour origine ; ce n'est pas aux organes-instruments que l'*action* appartient. N'arrive-t-il pas à ces gens de la masse professant que l'homme c'est ce corps matériel pesant et visible, de perdre un être cher ? La «présence» du cadavre, serait-il indéfiniment maintenu en état de conservation, suffirait-elle à les consoler ? Ils savent bien que l'être qu'ils aimaient «est

217. cf. nos Prolégomènes II pp. 21 ss., 50 ss.
218. cf. ci-dessus n. 161.

Nature est le substitut (nâ'ib) ou mieux l'élève, le disciple (shâgerd) de l'*Anima mundi* (p. 131). La substance du corps matériel est l'*ombre* de l'*Anima mundi*. Dès l'origine, la Nature y est appelée à l'existence par la contemplation (naẓar) de l'*Anima mundi* regardant en son ombre, de même que cette *Anima* est appelée à l'existence par la contemplation de la Première Intelligence regardant en sa propre essence[215]. Objectera-t-on qu'il est inconcevable que de la contemplation qu'un être projette sur une chose puisse naître une substance active? Il faudra répondre: si fait, lorsque le *contemplans* est d'essence supérieure et que ce en quoi il contemple lui est homogène, proche de sa substance. *Anima mundi* appartient au plérôme de l'Ibdâ'; *son* ombre lui est homogène. Lorsqu'elle contemple en cette *ombre* sienne qui est la Matière universelle, la Nature apparaît en celle-ci et y devient agissante, obéissant aux intentions de l'Ame et *imitant* certaines de ses actions propres.

Il y a dans tout cela une intention profonde. Toute *physis* suppose et est d'ores et déjà *psyché*. Tout événement physique est déjà devancé par un événement psychique; Nâṣir est ainsi sur la voie redécouverte par l'actuelle «psychologie des profondeurs». La physique écartée précédemment, ignorait que c'est l'Ame la *vis formatrix*, que la Nature est son petit élève et que tout phénomène perçu comme phénomène de la Nature est la perception d'un *geste* de l'âme. Les conséquences en apparaîtront lorsque Nâṣir traitera de la «science des propriétés naturelles» ('ilm-e khawâṣṣ) dans le chap. xv. Dans un autre contexte[216], j'ai eu occasion déjà de signaler le problème que pose pour nous l'herméneutique de ces sciences anciennes, car si on les considère du point de vue des sciences fondées sur la causalité rationnelle, elles n'ont à proposer que des observations le plus souvent aberrantes et des «superstitions». Ici le ta'wîl transpose au mésocosme ('âlam-e Dîn) les rapports de sympathie et d'antipathie perçus par l'Imagination active dans l'univers naturel.

e) Manî: le Moi personnel, l'Égoïté. — Cette primauté irrémissible de l'Ame se retrouvera *a fortiori* dans tous les philosophèmes

215. Dans l'angélologie avicennienne et sohrawardienne, c'est par une triple auto-intellection de la Première Intelligence que procèdent d'elle la Seconde Intelligence, la Première Ame et le Premier Ciel.

216. cf. nos «Notes et Gloses» sur le Récit de *H*ayy ibn Yaqẓân, n. 24.

(kathîf). Aussi son discours a-t-il deux faces : l'une, les figures, correspond aux corps ; l'autre, les significations spirituelles, correspond aux esprits. Type et typifié, symbole et symbolisé (mithâl et mamthûl), *Z*âhir et Bâ*t*in, correspondent en effet respectivement au corps et à l'esprit. Il appartient à la lumière du ta'wîl de rendre ce corps diaphane et transparent à l'Esprit, ce qui exige le quatrième mode du discours : l'interrogatif. Celui-ci ne peut en effet venir qu'après l'énonciatif, car l'interrogation porte sur le contenu de l'énoncé. C'est pourquoi ce mode correspond au rang de l'Imâm, au « maître du Ta'wîl », puisque c'est lui qu'il faut interroger concernant le sens secret des symboles et des figures : il est la quatrième d'entre les sources de la Religion éternelle ; avec lui apparaît la raison de la *quaternité* des modes du discours, dont la Logique formelle, faute de cette anaphore, n'aurait pu interpréter en ce sens la succession ni déduire la motivation.

d) T*abî'at* : *la Nature.* — D'autres cas exemplaires de ta'wîl comme « interprétation harmonique » valorisent en tonalité ismaélienne les propos des philosophes (*falâsifa*). Les vers 12-13 de la qa*s*îda d'Abû'l-Haitham conduisent Nâ*s*ir à traiter de la Nature universelle (*t*abî'at-e kollî) et des Natures partielles ou qualités élémentaires (chaleur, froidure, humidité, siccité). Ayant mentionné les opinions des « Ahl-e *T*abâ'î'[214] » et de quelques autres, l'auteur en vient à citer la définition d'Aristote : « La Nature est le principe du mouvement et du repos ». Cette définition du Philosophe est approuvée comme excellente ; elle offre prise au ta'wîl. En revanche, les Herméneutes spirituels (ahl-e ta'wîl) rejettent le propos de ceux des philosophes qui confondent la Nature avec une qualité élémentaire telle que la chaleur ou l'humidité. C'est qu'en effet la Nature est le principe qui conserve les facteurs *déterminants* de la Forme (mo*s*awwirât) ; or, chaleur et humidité sont elles-mêmes des formes *déterminées* ; elles sont *formées*, non point *formatrices* ni déterminantes. Ce sont des accidents ; or, l'accident ne subsiste pas par soi-même. L'inversion commise par ces physiciens, rend impossible un *ta'wîl* de leur doctrine. En revanche, la définition aristotélicienne s'y prête, mais la Nature doit être élevée à un mode supérieur de présence.

Pour les théosophes de la Religion éternelle (*H*okamâ-ye Dîn-e *H*aqq) qui, eux, possèdent la philosophie divine (falsafa-ye ilâhî), la

214. Sur cette désignation cf. Paul Kraus, Jâbir II p. 165 n. 7 *in fine*.

(al-Mobda' al-awwal), sa Personni*fication* éternelle, son Ipséité même, l'Unique qui à jamais en soit révélé, et par qui l'Impératif divin existencie éternellement le plérôme, lequel est à son tour médiateur de la création dans le temps, de l'innovation du monde.

c) Aqsâm-e sokhan : les modes du discours. — Voici un autre de ces philosophèmes qui sont par excellence le «lieu» d'où se peut observer comment Nâsir-e Khosraw par la technique très sûre du ta'wîl ismaélien réussit chaque fois à *interpréter* les «fonction tonales» du contexte des *falâsifa* dans le sens que prévoit ou exige le contexte de ses propres pensées. Un distique de la qasîda d'Abû'l-Haitham demande la raison des quatre modes du discours : l'impératif, l'interrogatif, le précatif, l'énonciatif (chap. IV pp. 73-80).

Nâsir commence par rappeler que le propos d'Aristote en sa Logique est de rechercher à partir de leur classement, à quelle sorte de propositions peuvent échoir la vérité et l'erreur. Immédiatement ensuite changement de registre ; ce qui s'entendait sur le registre de la Logique formelle, le ta'wîl le fait entendre sur un registre supérieur. En outre (pp. 77 ss.), la réponse des Herméneutes spirituels (Ahl-e ta'wîl) affirme un ordre propre de préséance entre les quatre modes énoncés ; cet ordre de préséance impose un *intervalle*, un nouvel «accord» représentant l'harmonie dans le sens de laquelle il convient d'interpréter chacun des «sons» primitifs. L'Impératif peut être «entendu» comme mode d'une proposition en grammaire ou en logique. Mais il peut être entendu aussi comme l'Impératif créateur. *Interprété* ainsi, le son de cet Impératif a la préséance sur tous les autres modes. Nous savons déjà qu'il a pour nom «Ibdâ'», l'existenciation éternelle, dont l'objet ou le contenu, le «mobda'», *est* l'Archange Primordial en qui par conséquent la forme de l'être est d'être à l'impératif : c'est le KN du verbe arabe *kwn*, dont les deux consonnes typifient réciproquement l'Intelligence universelle et l'Ame universelle, c'est-à-dire la Dyade primordiale. *Amr,* l'Impératif, est au premier rang des modes du discours, parce qu'il occupe par rapport à eux le rang de la Première Intelligence.

Vient ensuite le précatif, qui est au rang de l'Ame, ce réceptacle de l'Impératif. Vient en troisième lieu l'énonciatif, dont le rang correspond à celui du prophète ; celui-ci en effet annonce et énonce, il est le médiateur entre le monde subtil et le monde dense et opaque

la Matière est éternelle. Substance éternelle aussi est l'Ame, qui par inconscience est venue à tomber dans la Matière où elle est retenue captive. Les Sages (*h*okamâ) d'entre les *falâsifa* (noter cette distinction ici) se donnent alors comme des maîtres spirituels, des initiateurs religieux, bien que différents des Prophètes-Nâ*t*iq qui viennent *énoncer* une Loi religieuse positive. Les philosophes ont à *réveiller* l'âme tombée en léthargie pour lui permettre son retour « chez elle ». Ce schéma gnostique où la philosophie, la *gnosis* plus exactement, est la libératrice de l'âme, conduit Nâ*s*ir à faire mention de Rhazès qui se réclame ici de Socrate (nous revenons plus loin spécialement sur le cas de Rhazès cf. §6). 3° Il y a les littéralistes, les «*h*ashwîyân», pour qui la Matière est créée dans le temps, tandis que la Forme du monde existe éternellement dans la pensée divine. 4° Enfin il y a les « Khodâvandân-e Ta'wîl », pour qui le monde est produit (« inventé », mokhtara') quant à la Forme et quant à la Matière. Ce n'est nullement que la théosophie ismaélienne en revienne à un concept naïf de la Création. « Il y a eu un certain nombre de *falâsifa* qui ont également professé cette doctrine (celle des maîtres du Ta'wîl) (p. 214). » Comme témoin de cette harmonie, il y a d'abord Platon professant que le monde est *mobda'*, ce que ses élèves, les Platoniciens, ont interprété de différentes manières (pp. 215 ss.). Ce ne peut être ici le lieu d'analyser en détail ce chapitre réservant au concept platonicien une signification toute spéciale pour la doctrine ismaélienne de l'« Ibdâ' », si fondamentale puisque toute la hiérarchie et le symbolisme des mondes reposent sur elle. L'« Ibdâ' » est le nom même de l'Impératif divin existenciateur (p. 229 *Amr*), l'être éternellement mis à l'Impératif. Ici il faut conjoindre le chap. XVII (pp. 187-189)[213] instituant les rapports entre *Azal* comme éternellement-être et *nomen agentis* (fâ'il), *azalîyat* jouant un rôle de nom d'action, *nomen verbi* (fi'l), et l'éternellement *fait-être* (azalî, forme adjectivale persane) comme *nomen patientis* (maf'ûl). D'après le même schéma est à concevoir le rapport entre Mobdi', Ibdâ' et Mobda'. Ce que le « Mobdi' » *est* éternellement en actuant l'être, en le mettant « à l'impératif », *c'est* la Première hypostase archangélique

213. cf. ce passage commenté dans notre Temps cyclique pp. 188-189 ; Nâ*s*ir pense ici les termes techniques selon la sémantique persane, et les explique par réduction à des paradigmes de la grammaire arabe.

A cette gradation échelonnant l'Un, l'Un qui est un, l'Un qui est multiple, correspond le schéma ismaélien de l'Existenciation éternelle (Ibdâ'): le *Mobdi'* ou Originateur; la Première Intelligence ou Intelligence universelle ('Aql-e kollî) dont l'unité recèle une dualité, puisqu'en elle l'être est autre que l'unité qui la fait une; en troisième lieu enfin, l'Ame universelle (appelée aussi Tâlî, le Suivant, — Paradis du Refuge, — *Hazîrat* al-Qods, Enceinte de la Sainteté). Il convient d'observer que désignée également dans la théosophie ismaélienne comme Sâbiq (le Précédent), comme l'Ange sacrosaint (al-Malak al-moqaddas), l'Ange très proche (al-Malak al-moqarrab), comme le Qalam, le Lotus de la Limite (sadrat al-montahà), — la Première Intelligence est désignée ici comme «Intelligence agente» ('aql-e fa''âl). C'est un terme technique bien connu dans l'angélologie avicennienne. Cependant, bien que les Intelligences ou *Kerubim* du schéma avicennien soient toutes des Intelligences agentes, c'est particulièrement à la Dixième d'entre elles qu'est réservé ce nom en tant que *Dator Formarum*. C'est l'Intelligence qui dispense aux âmes humaines les formes cognitives ou idées de leurs connaissances; elle est «agente» parce qu'elle fait passer *en acte* leur *intellectus possibilis*. Ici le mode de considération est autre. «Les Ahl-e Ta'yîd disent que le Premier Existant est cette essence à qui est unie l'Unicité; c'est elle l'Intelligence universelle que le Philosophe appelle Intelligence agente, et qui est le commencement des êtres. On désigne cette Intelligence comme *étant-Unique* parce qu'elle est le *nomen agentis* (fâ'il, Wâ*h*id) du (verbe) être-unique, de sorte qu'elle est nommée en raison de l'unicité qui constitue ce-qui-est-unique, c'est-à-dire qu'elle est l'Un que l'unité fait Un (p. 148)[212a].»

b) *Ibdâ'* : *L'Existenciation éternelle.* — On voit ainsi quel schéma philosophique se trouve interprété et valorisé ici par le ta'wîl ismaélien en vue d'instaurer son concept fondamental de l'*Ibdâ'*, auquel sera consacré également un des plus longs chapitres du livre (pp. 210-232, le chap. xx). Là même l'auteur recense quatre groupes de penseurs : 1° il y a les *dahrî*, pour qui il n'y a ni Existenciation éternelle (ibdâ'), ni création médiate dans le temps (khalq); le monde résulte de sa propre autodémiurgie. 2° Il y a les «A*s*hâb-e hayûlâ» pour qui

212a. Correspondant par conséquent au «second Un»; c'est elle qu'atteint l'affirmation du «taw*h*îd», tandis que les théologiens non-ésotériques s'imaginent atteindre l'Un absolu.

Après avoir épuisé le programme des discussions avec toutes les classes des théologiens de l'Islam opposés aux Ésotéristes, le chapitre se termine par un rappel du propos des Philosophes concernant le Taw*h*îd. Observons encore ici (cf. la section 4 du chap. III p. 67) qu'il s'agit des « Mota'allihân-e falâsifa », parmi lesquels sont nommes Socrate, Empédocle, Platon, Aristote. Nous avions insisté précédemment (supra pp. 53-55) sur la récurrence de cette désignation des « Sages théosophianiques » chez Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, et conçu comme une tâche à venir l'étude comparative de leur valorisation dans la philosophie ismaélienne et dans la philosophie sohrawardienne. La représentation que de part et d'autre l'on se fait d'Aristote, concorde en ses transpositions hagiographiques : c'est ici (p. 99) le beau texte du *Liber de Pomo* rapportant les dernières paroles adressées à ses disciples par Aristote au moment de sa mort ; c'est chez Sohrawardî, par exemple, le dialogue poursuivi avec *Magister Primus*, en une sorte de rêve éveillé, et qui se termine par un éclatant hommage rendu à la supériorité de Platon[210].

L'étude de ce chapitre sur le « Taw*h*îd » doit être menée conjointement avec celle du chap. XII (pp. 145 ss.), lequel est consacré aux thèmes de l'Un, de l'Unique et de l'Unité, et s'avère précisément d'une importance décisive pour la définition du concept de la Première Intelligence. Le chapitre débute, en mentionnant le nom de Pythagore, par un rappel des doctrines néo-pythagoriciennes concernant l'Un et le Nombre ; l'ensemble concorde avec l'exposé beaucoup plus détaillé que l'on peut lire dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté[211] ». Est exposée ensuite, et entièrement assumée par les « Ahl-e Ta'yîd » puisqu'elle est mise à leur compte, la doctrine différenciant l'Un comme tel et l'Un multiple ; elle nous réfère à la fois aux hypothèses de Parménide et au passage des Ennéades où Plotin en commente l'énoncé par Platon. « Il (Platon) distingue le Premier Un, ou Un au sens propre ; le second Un, qui est une Unité multiple ; et le troisième qui est unité et multiplicité[212]. »

210. cf. notre édition des « Talwî*h*ât » (Opera metaphysica et mystica I, Istanbul 1945) pp. 70 ss. Il est toujours dans nos projets de publier la traduction française de ces œuvres de Sohrawardî.

211. L'étude de ce chap. XII sera donc à mener parallèlement avec celle des Rasâ'il III, 182-208 ; comparer aussi I, 29.

212. Ennéades V 1 8.

Évidemment, ce n'est pas au surmenage de cette autocritique que Nâsir-e Khosraw, pour sa part, convie les *falâsifa*, mais à une valorisation de leurs doctrines qui, en les interprétant «dans le sens de l'harmonie» qui convient, en dévoile la signification inexprimée.

5. *De quelques philosophèmes.*

a) *Tawhîd*: *L'Unification de l'Unique.* — Le long chapitre III du Livre des Deux sagesses (pp. 31-73) est tout entier consacré au «tawhîd». Il poursuit une discussion serrée avec les Ahl-e Tafsîr, Ahl-e Zâhir-e Kitâb (les Exotéristes et les commentateurs de la lettre), les Mo'tazilites, les Motakallimûn et l'école d'Ibn Karrâm. Pour en comprendre la marche, il faut se rappeler que la position ismaélienne fait face à deux extrêmes: le «ta'tîl» qui aboutit à dépouiller la divinité de tout attribut et à la rejeter hors du monde, — et le «tashbîh» qui, l'assimilant aux conditions humaines, tombe dans tous les pièges de l'anthropomorphisme. Nous avons rappelé antérieurement (ci-dessus pp. 69 ss.) comment la pensée ismaélienne se maintient à la limite, procède par négations successives et par négation de chaque négation. L'énoncé du Tawhîd (Lâ Ilâha illa'l-Lâh, *Non* Deus *nisi* Deus) se présente ainsi comme une dialectique de négation et d'affirmation revenant toujours en cercle sur elle-même[208]. Finalement, l'affirmation de l'Unique, du *Deus determinatus*, affirmation qui est plutôt une négation de la négation de la divinité, — vise non pas la divinité suprême à qui aucun nom ne peut être donné, parce qu'elle est «celle que ne peut atteindre la hardiesse des pensées», mais la Première Intelligence ou Archange Primordial, celle qui est le Nom Suprême, «al-Ism al-a'zam[209]».

---

208. cf. le «Kashf al-Mahjûb» d'Abû Ya'qûb Sejestânî, pp. 4-15 de notre édition. Ici un trait caractéristique de l'œcuménisme ismaélien: Abû Ya'qûb décèle dans les quatre branches du symbole de la Croix les mêmes typifications que dans les quatre mots de l'Attestation de la foi islamique: hiérarchie céleste invisible et hiérarchie terrestre s'y «croisent», deux des quatre branches représentant les deux Archanges suprêmes (Sâbiq et Tâlî), les deux autres leurs typifications terrestres (Nâtiq et Asâs); cf. Kitâb al-Yanâbî' (Livre des Sources), Yanbû' 31 et 32, et notre Rituel sabéen ... pp. 233-234.

209. cf. R. Strothmann, *Texte* III 4-6, X 7 etc.

Après avoir épuisé le programme des discussions avec toutes les classes des théologiens de l'Islam opposés aux Ésotéristes, le chapitre se termine par un rappel du propos des Philosophes concernant le Taw*h*îd. Observons encore ici (cf. la section 4 du chap. III p. 67) qu'il s'agit des « Mota'allihân-e falâsifa », parmi lesquels sont nommes Socrate, Empédocle, Platon, Aristote. Nous avions insisté précédemment (supra pp. 53-55) sur la récurrence de cette désignation des « Sages théosophianiques » chez Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, et conçu comme une tâche à venir l'étude comparative de leur valorisation dans la philosophie ismaélienne et dans la philosophie sohrawardienne. La représentation que de part et d'autre l'on se fait d'Aristote, concorde en ses transpositions hagiographiques : c'est ici (p. 99) le beau texte du *Liber de Pomo* rapportant les dernières paroles adressées à ses disciples par Aristote au moment de sa mort ; c'est chez Sohrawardî, par exemple, le dialogue poursuivi avec *Magister Primus*, en une sorte de rêve éveillé, et qui se termine par un éclatant hommage rendu à la supériorité de Platon[210].

L'étude de ce chapitre sur le « Taw*h*îd » doit être menée conjointement avec celle du chap. XII (pp. 145 ss.), lequel est consacré aux thèmes de l'Un, de l'Unique et de l'Unité, et s'avère précisément d'une importance décisive pour la définition du concept de la Première Intelligence. Le chapitre débute, en mentionnant le nom de Pythagore, par un rappel des doctrines néo-pythagoriciennes concernant l'Un et le Nombre ; l'ensemble concorde avec l'exposé beaucoup plus détaillé que l'on peut lire dans l'Encyclopédie des « Frères de la Pureté[211] ». Est exposée ensuite, et entièrement assumée par les « Ahl-e Ta'yîd » puisqu'elle est mise à leur compte, la doctrine différenciant l'Un comme tel et l'Un multiple ; elle nous réfère à la fois aux hypothèses de Parménide et au passage des Ennéades où Plotin en commente l'énoncé par Platon. « Il (Platon) distingue le Premier Un, ou Un au sens propre ; le second Un, qui est une Unité multiple ; et le troisième qui est unité et multiplicité[212]. »

210. cf. notre édition des « Talwî*h*ât » (Opera metaphysica et mystica I, Istanbul 1945) pp. 70 ss. Il est toujours dans nos projets de publier la traduction française de ces œuvres de Sohrawardî.

211. L'étude de ce chap. XII sera donc à mener parallèlement avec celle des Rasâ'il III, 182-208 ; comparer aussi I, 29.

212. Ennéades V 1 8.

Évidemment, ce n'est pas au surmenage de cette autocritique que Nâsir-e Khosraw, pour sa part, convie les *falâsifa*, mais à une valorisation de leurs doctrines qui, en les interprétant «dans le sens de l'harmonie» qui convient, en dévoile la signification inexprimée.

5. *De quelques philosophèmes.*

a) *Tawhîd*: *L'Unification de l'Unique.* — Le long chapitre III du Livre des Deux sagesses (pp. 31-73) est tout entier consacré au «tawhîd». Il poursuit une discussion serrée avec les Ahl-e Tafsîr, Ahl-e Zâhir-e Kitâb (les Exotéristes et les commentateurs de la lettre), les Mo'tazilites, les Motakallimûn et l'école d'Ibn Karrâm. Pour en comprendre la marche, il faut se rappeler que la position ismaélienne fait face à deux extrêmes: le «ta'tîl» qui aboutit à dépouiller la divinité de tout attribut et à la rejeter hors du monde, — et le «tashbîh» qui, l'assimilant aux conditions humaines, tombe dans tous les pièges de l'anthropomorphisme. Nous avons rappelé antérieurement (ci-dessus pp. 69 ss.) comment la pensée ismaélienne se maintient à la limite, procède par négations successives et par négation de chaque négation. L'énoncé du Tawhîd (Lâ Ilâha illa'l-Lâh, *Non* Deus *nisi* Deus) se présente ainsi comme une dialectique de négation et d'affirmation revenant toujours en cercle sur elle-même[208]. Finalement, l'affirmation de l'Unique, du *Deus determinatus*, affirmation qui est plutôt une négation de la négation de la divinité, — vise non pas la divinité suprême à qui aucun nom ne peut être donné, parce qu'elle est «celle que ne peut atteindre la hardiesse des pensées», mais la Première Intelligence ou Archange Primordial, celle qui est le Nom Suprême, «al-Ism al-a'zam[209]».

208. cf. le «Kashf al-Mahjûb» d'Abû Ya'qûb Sejestânî, pp. 4-15 de notre édition. Ici un trait caractéristique de l'œcuménisme ismaélien: Abû Ya'qûb décèle dans les quatre branches du symbole de la Croix les mêmes typifications que dans les quatre mots de l'Attestation de la foi islamique: hiérarchie céleste invisible et hiérarchie terrestre s'y «croisent», deux des quatre branches représentant les deux Archanges suprêmes (Sâbiq et Tâlî), les deux autres leurs typifications terrestres (Nâtiq et Asâs); cf. Kitâb al-Yanâbî' (Livre des Sources), Yanbû' 31 et 32, et notre Rituel sabéen ... pp. 233-234.

209. cf. R. Strothmann, *Texte* III 4-6, x 7 etc.

« parfum » de sagesse qu'eût respiré leur philosophie. C'est cette capacité exemplaire de valorisation qu'atteste la théosophie ismaélienne fondée sur un ta'wîl universel. Et c'est ce qui distingue essentiellement l'attitude des penseurs ismaéliens, investigateurs du sens inexprimé et caché (ahl-e bâ*t*in), de celle des Exotéristes ou théologiens littéralistes (ahl-e *Z*âhir).

C'est la mise en garde par laquelle Abû Ya'qûb termine le chapitre qui nous a apporté tant d'éclaircissements sur la triade Jadd, Fat*h*, Khayâl. Elle vise les philosophes «mo'a*tt*ila», c'est-à-dire ceux qui, niant tous les attributs divins, «évacuent» du cosmos la divinité, et sont encore moins disposés à reconnaître des Énergies divines hypostasiées en figures archangéliques. En fait, leurs sarcasmes atteignent les théologiens exotériques qui, incapables de fonder une véritable angélologie transcendantale, n'ont rien à leur répliquer de convaincant et feraient mieux de n'y pas prêter attention. L'entre-choc des pensées exotériques n'est que stérile et décevant. La conclusion d'Abû Ya'qûb a beaucoup de saveur : « Si les littéralistes étaient justes envers eux-mêmes, ils ne feraient pas état des sarcasmes des philosophes *Mo'attila* à l'égard de semblables dénominations (c'est-à-dire Jadd, Fat*h*, Khayâl), car ces derniers s'étonnent davantage encore des noms de Gabriel, Michaël, Seraphiel, et se permettent en secret de bien plus graves railleries à leur égard. Certes, ils ne l'osent pas publiquement, parce qu'ils ont peur du grand nombre des théologiens de la lettre. Aussi se mettent-ils à railler cette terminologie (la nôtre), mais leur propos est bien de tourner en dérision celle des littéralistes. Si les philosophes (falâsifa) concentraient leur attention sur les propos saugrenus de leurs propres Imâms et sur les extravagances commises dans leurs livres, ils ne se soucieraient pas de railler la terminologie des Fidèles de la Religion en vérité (ahl al-*H*aqq), car ils seraient déjà suffisamment surmenés à railler seulement ce qui se trouve dans leurs propres doctrines[207]. »

207. Voici la fin de ce chap. IV du Kitâb al-Iftikhâr : وأهل الظاهر لو انصفوا أنفسهم، لم يعتبروا بسخرية المعطّلة من الفلاسفة على مثل هذه الاسامى، فانّهم من ألقاب جبرئيل وميكائيل واسرافيل أكثر تعجّبًا وأشدّ سخرية فى السرّ، لكنّهم لا يجسرون على الاعلان بها خوفًا من كثرة اهل الظاهر، فأخذوا فى السخرية على هذه الالفاظ، وغرضهم السخرية بألقاب اهل الظاهر. لو أنّ الفلاسفة نظروا فى خرافات أئمّتهم وهوسهم فى كتبهم، لم يفرغوا الى السخرية بألقاب أهل الحقّ، لأنّ لهم فى السخرية بما فى مذهبهم شغلًا كبيرًا.

du Pamir, que se font jour les réminiscences manichéennes. De même que notre triade Jadd, Fat*h*, Khayâl, suggérait précédemment une homologie avec la triade jâbirienne ʻAyn, Mîm, Sîn, — de même le schéma pentadique décrit chez Nâ*s*ir-e Khosraw, n'est qu'une exemplification de la pentarchie divine qui domine tout le *Omm al-Kitâb*. Or, dans ce livre même, les répétitions du schéma pentadique offrent une ressemblance frappante avec les pentades manichéennes[205]: les Cinq Demeures du Roi de Lumière (Noûs, Ennoia, Phronèsis, Enthumèsis, Logismos); les Cinq Fils ou les Cinq Dieux, Éléments ou armure de l'Homme primordial (Ohrmazd, Khormuzta des textes manichéens turks); les Cinq Fils de *Spiritus Vivens* : *Splenditenens*, Grand Roi d'honneur, Adamas-Lumière, *Gloriosus Rex*, Omophorus. Ici psychologie et phénoménologie religieuses ont un vaste champ de recherches[206].

Le livre de Nâ*s*ir-e Khosraw leur en donne l'exemple. La tâche de rassembler et d'harmoniser les «deux sagesses» consiste en un effort beaucoup plus vaste et beaucoup plus complexe que de confronter l'énoncé littéral de propositions rationnelles. Nâ*s*ir donne l'exemple d'une anaphore, un ta'wîl qui ne saurait accomplir l'exégèse des textes sans faire l'exégèse de l'homme. Par cette anaphore, le philosophe ismaélien accomplit le salut de la philosophie des anciens Sages grecs. Lui-même aussi bien que *H*amîd Kermânî, tous deux savent que s'ils avaient connu les «Yanâbîʻ al-Barakât», ce n'est pas simplement un

---

205. Ibid. p. 431 n. 2, 448 n. 1.

206. cf. E. Waldschmidt und W. Lentz, Die Stellung Jesu im Manichaeismus (Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1926) p. 15; sur la triade manichéenne (Vierge de Lumière, Esprit-Saint, Zervân) ibid. p. 56; triade et pentade, ibid. p. 98 n. 11. C'est de la secte des «Mokhammisa» ou «Pentadistes» que semble bien provenir un livre comme l'Omm al-Kitâb (cf. Ivanow, The Alleged p. 100 n. 1). L'Encyclopédie des Frères de la Pureté consacre quelques pages à ces groupes pentadiques. «Toutes ces pentarchies (mokhammasât) sont des indications et des indices référant à Cinq Anges dont chacun est accompagné de cinq mille, voire de cinquante mille, de cinq cent mille Anges». Suivent quelques références qorâniques à l'appui, puis un *h*adîth correspondant à ceux qui ont été cités ci-dessus, et dans lequel le Prophète réfère à Cinq Princes d'entre ces Anges : «Gabriel — sur lui soit le salut ! — m'a appris d'après Michaël, d'après Seraphiel, d'après al-Law*h*, d'après al-Qalam ...» (Rasâ'il IV, p. 308).

mazdéens, sans que la *motivation* consciente cesse pour autant d'être ismaélienne. Les auteurs épuisent-ils jamais eux-mêmes la signification de leurs œuvres? C'est pourquoi le ta'wîl reste peut-être une technique exemplaire. Il dépend d'elle que l'on fasse droit à l'Inexprimé, et que l'on atteigne ou que l'on manque cette hauteur d'horizon nécessaire non seulement pour une histoire de la philosophie, mais pour cette phénoménologie de la conscience philosophique en Iran qui reste à écrire.

C'est exactement la même tâche herméneutique que nous propose la *pentarchie* divine à laquelle appartient la Triade qui vient d'être analysée. Cette fois, ce que l'on peut observer c'est la récurrence de motifs manichéens. Dans le traité proto-ismaélien persan dont il a déjà été parlé ici, le *Omm al-Kitâb* provenant de l'école d'Abû'l-Kha*tt*âb, le chap. v décrit en évocations somptueuses, avec les couleurs qui leur sont propres, les *dîwâns* ou coupoles de la divinité et les lumières qui s'y trouvent[202]. A tous les degrés ou sphères du cosmos se retrouve, sous des dénominations différentes, un groupe de Cinq Personnes qui exemplifient un même archétype. Dans la coupole couleur de flammes, les Cinq Personnes qui se manifestent sont respectivement désignées non plus simplement par une dénomination fonctionnelle (comme 'Aql, Nafs, Jadd, Fat*h*, Khayâl) ou métaphorique (comme Qalam, Law*h*), mais par autant de noms propres personnels bien connus de l'angélologie des livres d'Hénoch. Ce sont Gabriel, Michaël, Seraphiel, Azraël et Sourafiel (ou Souriel)[203]. Ces cinq êtres de Lumière sont des hypostases divines; c'est du milieu d'entre elles que se manifeste la divinité. Dans la coupole ou écran de «la dernière limite éternelle», les Cinq êtres divins sont les Cinq Personnes spécialement objets de la dévotion shî'ite (Mo*h*ammad, 'Alî, Fâ*t*ima, *H*asan et *H*osain), lesquels figurent encore dans la vision où Fâ*t*ima est montrée comme la Forme qui se manifeste dans le Paradis[204]. Là même, Fâ*t*ima assumant la forme de la Sophia éternelle, rappelle les traits de la Mère des Vivants (Mater Vitæ, Mater Viventium) dans le manichéisme. Mais dans l'ensemble, c'est dans tous les passages évoqués du vieux livre saint des Ismaéliens

202. cf. REI 1932, pp. 446 ss., question 5.
203. cf. le texte persan édité par W. Ivanow dans la revue Der Islam 1936, pp. 83-86.
204. cf. REI 1932 p. 460.

qui détient et confère cette Lumière de Gloire[200]. Elle assume la figure d'une altière jeune fille, à la beauté incomparable, invincible, qui à la fois confère la *Victoire* et *est* cette Victoire. Aussi les textes font-ils d'elle un Esprit de *Sagesse*[200a] venant en aide sur le chemin de la « meilleure existence », c'est-à-dire de l'existence paradisiaque. En ce sens, elle est la « Gloire resplendissante des Kayâns », et c'est ce rôle de Donatrice de la Gloire que figurent les monnaies indo-scythes la représentant auréolée du Nimbe et tenant en sa main une *cornucopia*. Dans le mithraïsme enfin, elle est identifiée à Tykhè. C'est un même complexe de représentations que nous avons décelé sous les indications d'Abû Ya'qûb concernant *Jadd-Bakht* (khorrah, xvarnah), et c'est en nous guidant sur la transparition d'une même essence sous trois figures que nous avons thématisé celles-ci comme *Aura Gloriæ* (Jadd), *Interpretatio Victrix* (i.e. Interpretatio Gloriæ, Fat*h*), *Imaginatio Gloriæ* (Khayâl, takhâyol). A ce titre, ces trois figures auxquelles correspondent dans le lexique de la religion positive, celles des Archanges Gabriel, Michaël, Seraphiel[201], peuvent nous apparaître comme trois hypostases du xvarnah, c'est-à-dire de la Gloire-Destin se Révélant à elle-même, s'Interprétant à elle-même, s'Imaginant à elle-même. Entendons-nous bien : j'ai essayé précédemment de suggérer tout ce qui distingue les problèmes posés en termes d'« influences » et les problèmes posés en termes de « motivations », et il ne m'apparaît pas nécessaire d'y revenir. Je verrais ici un cas de *réaffectation* des symboles, symptôme de la récurrence d'une situation psychique ne pouvant que s'exprimer en symboles homologues. Nous pouvons bien identifier des *motifs*

200. cf. Yasht 17 : 6; 18 : 4. L. H. Gray, The Foundations of the Iranian Religions, Bombay s. d. pp. 62-66, 120-123.

200a. En un contexte tout autre, celui de la sophiologie de S. Boulgakov, la Gloire identifiée à la Sagesse, la Doxa-Sophia, s'hypostasie, comme *ousia* divine, dans les trois hypostases que typifient les trois Archanges Gabriel, Michaël, Raphaël. La tradition des icônes en a rendu la représentation célèbre (André Roublev). La conception et les fonctions de la triade archangélique ici même suggèrent une homologie archétypique que l'on doit malheureusement se contenter de signaler au passage.

201. On a proposé également de reconnaître l'Archange Ouriel « ma lumière est Dieu », dans le xvarnah, la Lumière de Gloire, cf. E. Blochet, Quelques notes à propos de l'Arda Viraf Nama *in* Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry, London 1933, p. 51.

Le mode de représentation archétypique qui commande et schématise ici la triade de Jadd, Fat*h*, Khayâl (Gabriel, Michaël, Seraphiel), nous réfère finalement à des exigences noétiques que nous avons déjà essayé de mettre en lumière à propos de la triade de Figures que symbolisent dans la gnose shî'ite proto-ismaélienne les trois lettres 'Ayn, Mîm, Sîn. Ces exigences tendent essentiellement à saisir et à figurer la *coincidentia* de l'historique et de l'éternellement présent, du concret unique, personnel, et de l'archétypique. On tend ainsi à la promotion de l'Événement au rang de symbole[197]. Cette *coincidentia* qui est un paradoxe pour l'entendement rationnel, l'angélologie transcendantale esquissée ici est à la fois ce qui la motive et ce qui la justifie. Il resterait beaucoup à approfondir, bien des conséquences à développer. Disons simplement que les correspondances instaurées par cette *coincidentia* sont extrêmement souples. Jadd, Fat*h*, Khayâl, nous sont apparus dans l'analyse d'Abû Ya'qûb, comme archétypes célestes du Nâ*t*iq, du Wa*s*î et de l'Imâm. Dans le schéma d'après lequel s'organise la hiérarchie religieuse ésotérique selon le livre des «Deux sagesses[198]», ces Figures correspondent archétypiquement à l'Imâm, au *H*ojjat, au Dâ'î. C'est qu'en fait se produit une récurrence cyclique, et l'événement exemplaire peut être typifié dans toute triade homologue qui se laisse distinguer dans les rangs successifs de la hiérarchie. Le schéma aura également ses exemplifications dans l'Homme cosmique comme dans l'individu terrestre. Il a fallu d'autre part signaler ici à plusieurs reprises que l'ordre dans lequel se présente la Triade archangélique chez Abû Ya'qûb, est à l'inverse des correspondances établies dans les livres de Nâ*s*ir-e Khosraw, où parallèlement à Jadd, Fat*h*, Khayâl, il faut lire Seraphiel, Michaël, Gabriel[199]. Les virtualités spéculatives sont peut-être illimitées. Aucune n'est indifférente. Elles expriment chaque fois une option révélatrice des profondeurs de l'âme, la signification en dépassant l'énoncé rationnel, — devant l'Esprit qui dicte, l'Esprit qui ouvre le sens, l'Esprit qui imagine... Ange de la Révélation, Ange de l'Interprétation, Ange de l'Imagination.

Dans la philosophie mazdéenne, le xvarnah, à qui est consacré le Yasht XIX de l'Avesta, est conjugué à l'Ange féminin Ashi (Arti)

197. cf. notre Livre du Glorieux... pp. 62 ss.
198. voir la fig. 2, p. 155 du présent livre.
199. Khwân al-Ikhwân pp. 172-175.

sa communauté à ses Imâms et à ses représentants, et Imagination-de-Gloire s'imaginant cette pureté et cette subtilité qu'héritent de lui les Imâms, grâce auxquelles ils ont la force de maintenir la Religion Vraie et de gouverner la communauté, que ce soit dans le secret de la clandestinité ou que ce soit officiellement au grand jour[196]. » Cette Imagination est si totalement victorieuse, l'*Imago* qu'elle se figure est si primordiale et tellement indépendante des circonstances extérieures comme de toute perception imposée par celles-ci, que l'Imâm fût-il méconnu et misérable, fugitif et réduit au déguisement (le cas ne fut pas rare dans l'histoire ismaélienne), — même en ce cas il est *vu* et figuré mentalement, « imaginé » par les adeptes, comme investi de cette Gloire.

---

196. Voici le texte du chap. IV du Kitâb al-Iftikhâr, que l'on ne peut citer ici qu'en l'abrégeant par quelques coupures : نقول انّ حال الاشخاص التركيبية وسعادتها وشقوتها موضوعة على الجدّ وهو البخت، فربما ساعد بعض الاشخاص عند ميلاده الجدّ، فلا يزال يرفع به الدرجة بعد الدرجة حتى يبلغ به الى مرتبة الملوك العظام، فيصير ملكًا متملكًا متسلطًا قد دانت له العباد وخضعت له الرقاب... كانت حال الانفس الروحانية مثلها سواه... فاذا ساعد هذا الجدّ نفسًا زكية، صارت ربًّا لمن فى عصره ومدبرًا لهم... ويرشدهم الى رضوان ربّهم ومعرفته... ويصير جدّه مركبًا له فى الترقّى الى ملكوت ربّه وملقّنًا له ما يحتاج اليه فى وضع ناموسه وتأليف تنزيله تلقينًا مباينًا عن الاصوات والحروف... فاذا تفكّر المخصوص به، وجده غير متجاوز عنه ولا يعدوه الى سواه، ولا يعلم له تعلّقًا بشىء هو مادّته وأصله، فاضطرّه سبيله الى اضافة هذا الجدّ الى الله خالقه، فكنى عنه بجبرئيل يعنى ثقة الله الذى لا يجاوزه ولا يعدوه... اذا ألف ما خطر على قلبه من انوار الملكوت مجملًا غير مفسّر ولا مؤوّل، اذا منّ الله عليه بالقوة الثانية الشريفة التى هى الفتح، فأوّل عن المتشابهات ووضع كلّ شىء منها موضعه وأنزله منزلته... فمنّ الله تعالى عليه به، فقال « انّا فتحنا لك فتحًا مبينًا »... فهو ميخائيل يعنى فتح ما وكاه جدّه مجملًا غير مفسّر... وهاهنا حال ثالثة يحتاج اليها من ساعده القوّتان اعنى الجدّ والفتح، وذلك انّ من ساعده جدّه عند مولده، فنال به السعادة التامّة... والمسعود التامّ الذى يجمع له السعادات الثلث وهى وقوع الجدّ عند الميلاد، وهبة العقل والسياسة عند البلاغ، وتوفيق الوصية عند الممات، كذلك المجدود بالنطق اذا يسّر الله جميع تنزيله وشريعته ووفق لاقامة من يستوزره ويشركه فى أمره، اذا وفق لوضع الامامة فى من تصلح له وتتصل فى عقبه بعد وفاته، فقد كملت سعادته. فيسمّى القوّة التى بها يضع الامامة بعده وبعد وزيره فيمن تصلح له الخيال يعنى تخايل ما يقع بعده من الغلبة على أئمّته وخلفائه، وتخايل ما يورث الائمّة من صفوته ولطافته التى بها قوتهم على حفظ الدين وسياسة الامّة امّا سرًّا وامّا اعلانًا. وهذه القوة الموروثة من الاساسين — اعنى الخيال — مادّة لتزايد الصفوة واللطافة حتى تنتهى الى قايم يقوم لقبول الجدّ والفتح من الرأس...

figure de la Triade dont elle imite, reproduit l'*essence; Imaginatio victrix,* par rapport à la seconde figure dont elle perpétue l'*action* (i. e. takhâyol al-ghalaba, cf. n. 196).

Parce que primordiale, cette *Imagination* a pour fonction propre de se figurer à elle-même une *Image* exemplaire, c'est-à-dire d'*imiter*[195] spontanément, de reproduire, réactualiser le *numineux* dont elle impose la figuration antérieurement à toute perception, à toute accommodation d'un objet extérieur. Comme hypostase dans le plérôme, elle correspond dans la religion positive à l'archange SERAPHIEL[195a]. Grâce à l'Imagination s'imaginant cette *Imago Gloriæ,* est sans cesse remise «au présent» l'*Interpretatio victrix* qui «ouvre» le *sens* des Écritures, et l'*Aura Gloriæ* de l'initiateur (dont elle procède par l'intermédiaire de Fat*h*) s'étend à tout le corps mystique de la «da'wat». Il y a là impliqué un concept extraordinaire de l'Imagination comme organe des métamorphoses et des typifications. Elle est aussi bien l'Énergie céleste qui meut l'histoire invisible de la «da'wat», la suite d'événements psychiques par lesquels progressent les cycles et périodes de la mytho-histoire. C'est en effet grâce à cette *Imaginatio Gloriæ* qui imite ou réactualise l'image exemplaire, c'est-à-dire grâce à la récurrence de l'archétype, — que le secret auquel fut initié le Wa*s*î, se perpétue à travers la lignée des Imâms. C'est par la perpétuation de l'Imâmat que se perpétue le ta'wîl, et c'est par la perpétuation du ta'wîl que ne cesse d'advenir la salvation des adeptes et de se préparer l'advenue du Résurrecteur (Qâ'im).

Cette Imagination victorieuse qui imagine, imite et reproduit sans cesse l'image exemplaire de la Gloire (le xvarnah), Abû Ya'qûb la décrit ainsi : «Cette énergie est appelée *Imagination* (Khayâl), c'est-à-dire Imagination-de-Gloire s'imaginant (takhâyol) cette majesté victorieuse (ghalaba) qui, postérieurement au Nâ*t*iq, échoie au sein de

---

195. Dans son récent livre, Images et symboles, Paris 1952 p. 23, Mircea Eliade a rappelé opportunément cette parenté étymologique entre *Imago* et *imitor,* telle que pour une fois l'étymologie est d'accord avec la réalité psychologique.

195a. Abû Ya'qûb (sinon le copiste) omet de rappeler ici le nom archangélique correspondant. Noter encore que d'après les données de Nâ*s*ir-e Khosraw, il faut énoncer les noms propres de la Triade dans l'ordre inverse.

cette instauration de l'Imâmat et cette perpétuité de l'Imâm ont pour archétype, source et garantie, une troisième Energie spirituelle désignée sous le nom de *Khayâl.* Ici de nouveau s'offre un complexe de significations qu'il serait difficile, sans les explications d'Abû Ya'qûb,de préciser et de thématiser.

Khayâl, c'est dans l'usage philosophique courant, l'*imagination*[194] Mais Abû Ya'qûb en précise l'acception propre en l'expliquant par le nom verbal de la même racine à la vi^me^ forme, *takhâyol.* Ce nom verbal a dans l'acception courante le sens de «se faire une haute *image* de soi-même, avoir ou *imiter* une attitude altière». Bref, il s'agit d'une «imagination s'imaginant une gloire», une activité imaginative imitant une Image exemplaire qu'elle se donne à elle-même, configurant une représentation intérieure indépendante d'un objet. Par là, semble se dessiner un enchaînement cohérent. Nous avons ici une nouvelle figuration de la Gloire (xvarnah): ce n'est plus seulement son «Exégèse victorieuse» qui *ouvre* le sens des symboles, c'est en outre l'«Imagination victorieuse» de cette Gloire s'enfantant à elle-même et perpétuant son image, celle de son autorité et de sa majesté qui, même matériellement invisibles, auréolent les Figures qui la typifient comme ministres du «ta'wîl».

Le correctif apporté au simple terme de «khayâl» (par le sens réfléchi du verbe à la vi^me^ forme), indique qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle activité imaginative. Il s'agit plutôt de l'imagination d'une *Imago* au sens que prend ce mot dans la «psychologie des profondeurs» de C. G. Jung. Il s'agit d'une image et d'une imagination qui n'ont rien à voir avec la copie de quelque objet extérieur, de quelque réalité objective ou physique. Cette image est l'expression directe et immédiate d'une Énergie à laquelle s'origine un archétype latent dans les régions de la transconscience, et que cette image reproduit spontanément. Ce n'est donc point une image parmi d'autres, mais l'imagination d'une Image primordiale, celle qui montre, *fait voir* les symboles que secrète et constelle autour d'elle sa propre Énergie. On peut la thématiser comme *Imaginatio Gloriæ,* par rapport à la première

194. En propre l'«imagination représentative», mais ici plutôt «Imagination active», ce que signifie aussi bien «qowwat-e khayâlî»; cf. le schéma avicennien des facultés psychiques dans nos «Notes et Gloses», n. 45 et 138.

de Lumière» sont désignées précisément comme *Anwâr qâhira* «Lumières Victoriales». La notion de *xvarnahvant, farrahmand* se développe et se complète spontanément en celle de «pîrûz» (vainqueur), pîrûzî (victorialité), termes iraniens correspondant exactement à ceux de qâhir, qahr, ghalaba (ce dernier est employé par Abû Ya'qûb au § suivant). D'autre part, dans l'*exegesis* du ta'wîl il y a bien en effet quelque chose de triomphal, cela même qui est à sous-entendre dans le mot *exégèse* lorsqu'on le réfère à sa racine en grec, laquelle a donné également le mot *hégémôn*, celui qui conduit et guide, *hégémonikos*, né pour le pouvoir, impérieux (on peut alors comparer les notions d'Ispehbed «imperator», et de Nûr Ispehbed «Lumière hégémonique» chez Sohrawardî: l'exégète est l'*hégémôn* de l'exode, du retour à la h*aqîqat*, à la Vraie Réalité!).

Mais l'œuvre de ce Retour (c'est-à-dire étymologiquement du ta'wîl) ne s'accomplirait pas si le moment en était limité à l'oraison «dialogique» du Nâ*t*iq et du *S*âmit, du Rasûl et de son Wa*s*î. La ligne idéale qui à la fois sépare et unit «tanzîl» et «ta'wîl», trace également les virtualités de la mytho-histoire. Une troisième condition est nécessaire, nous dit Abû Ya'qûb, pour constituer le bienheureux parfait (al-mas'ûd al-tâmm). Pour le souverain dont le xvarnah a aidé et favorisé le règne, l'œuvre resterait inachevée et compromise s'il ne pouvait être assuré d'une lignée qui perpétue la pensée de son règne et préserve son royaume de tomber au pouvoir de l'ennemi. Il en va de même pour l'Énonciateur d'une Révélation nouvelle. Son *Aura Gloriæ* a été amplifiée par le don du «Fat*h*», l'*Interpretatio victrix* accomplie et typifiée dans la personne de son légataire spirituel, son Wa*s*î. Sa pensée est ainsi dénouée et «ouverte» aux adeptes. Mais une nouvelle amplification est nécessaire pour que cette hiérophanie virtuelle ne cesse d'éclore. Il faut à ce Wa*s*î des successeurs; ce seront les Imâms dont la succession rythme les périodes d'un Cycle, et qui tous ensemble ne forment qu'un seul et éternel Imâm. C'est leur perpétuelle et nécessaire présence, secrète ou divulguée, qui garantit l'exégèse salvifique, source de la régénération spirituelle. Leur présence en ce monde est si nécessaire et décisive que nous avons assimilé précédemment à la «quête du Graal» cette quête spirituelle dont l'objet est de connaître l'Imâm de l'époque (ce qui peut comporter plusieurs sens, suivant les âges de la religion ismaélienne). Or,

la dictée révélée, le tanzîl, ne serait qu'un piège mortel. Cependant il faut à la fois échapper au piège de l'Énoncé, et pourtant reconquérir cet Énoncé sur l'abîme du silence. Il faut se tenir à la limite, et seul le symbole se tient à cette limite : il dit et ne dit pas, il est parole et silence, il renvoie à quelque chose d'autre, il appelle à l'« exode ». L'Énergie de l'âme doit à la fois libérer (ouvrir, résoudre) la lettre et s'en libérer, car elle ne peut s'en libérer qu'en la libérant, c'est-à-dire en la sublimant et en la restituant en symboles[192]. Ainsi s'origine la symbolique du ta'wîl (laquelle n'est pas une allégorie, nous y avons insisté) comme un mouvement ascensionnel, une *anaphore* qui transmue et élève en symboles le texte clos et inerte qu'elle interprète. Et c'est bien là son « éclatante victoire » (48 : 1).

Dans le plérôme, cette *Interpretatio victrix* est représentée par une hypostase qui dans la religion positive est appelée Archange Michael (qui assume ainsi le rôle d'*angelus interpres* des récits visionnaires)[192a]. Dans le mésocosme, le 'âlam al-Dîn, lui correspond le « Wasî », le légataire spirituel du Nâtiq ou Énonciateur. Dans le microcosme de l'individualité humaine, il existe également une faculté[193] qui en est le point d'attache, le support, et qui conditionne la participation de l'homme à cette Énergie originée dans le plérôme. Nous avons signalé antérieurement la ressemblance étroite qui règne entre le *xvarnah* tel que se le représente l'Ismaélien Abû Ya'qûb sous le nom de *jadd-bakht*, et la doctrine qu'en professe explicitement Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, sous le nom iranien traditionnel (khorrah-farrah). Il faut encore ajouter que ce même concept progresse, chez l'un et l'autre penseur, en développements homologues. La notion de « victoire » découle essentiellement de la représentation du xvarnah (cf. l'expression persane *bakht-e pîrûz*, rappelée plus haut). Dans la théosophie sohrawardienne, les Lumières archangéliques qui s'originent aux « Sources de la Lumière de Gloire et de la Souveraineté

192. Comparer avec l'alchimie comme ta'wîl, notre Livre du Glorieux p. 69 (l'Énergie psychique de l'Ame intégrée aux Natures, les libérant et s'en libérant, en les restituant en symboles).

192a. Sur l'importance de cette figure, cf. H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spaetjudentum, Tübingen 1951, pp. 151, 249.

193. cf. le présent livre § 106.

la Loi (tanzîl) qu'elle lui *dicte* et lui fait *énoncer*, ne la peut *transgresser* qu'une nouvelle Énergie, celle qui la reconduira à sa vérité essentielle et éternelle (ta'wîl). L'Ange de l'Exégèse, rappelions-nous plus haut, est distinct de l'Ange qui *dicte* la Révélation. Dans le plérôme, la «Gloire» hypostasiée dans ce *Jadd* (typifiée sur terre dans la personne du Nâṭiq), s'hypostasie en une seconde hypostase qui est appelée *Fatḥ*. Ce nom annonce déjà la *victoire* par laquelle la Fortune-Gloire «transgressera» sa propre limite, Victoire à laquelle correspondra une nouvelle typification terrestre.

A ce second degré, nous nous trouvons comme devant un déploiement de la notion du *xvarnah* royal. A ce souverain que son xvarnah a investi de la suprême puissance et du plus brillant héritage, incombe la tâche de traduire dans les faits la pensée d'un grand règne. De même, voici le «majdûd» que son *Aura Gloriæ* a investi de la parole énonciatrice et des richesses spirituelles; les lumières du monde archangélique (anwâr al-Malakût) ont été projetées dans son cœur; il a déjà rédigé et codifié la Révélation à lui dictée, comme un ensemble et d'un seul bloc, sans explication de la lettre ni exégèse du sens (ghair mofassar wa la mo'awwal). Il ne peut sortir de son *Aura*; celle-ci ne le quitte pas. Une victoire doit faire éclater cette limitation: *Fortuna-Gloria* (bakht) doit s'épanouir en *Gloria Victrix* (dont l'équivalent persan exact serait bakht-e pîrûz). Pour cela, il faut l'intervention d'une seconde Énergie spirituelle, correspondant à la seconde hypostase en laquelle s'hypostasie la Gloire, et c'est elle qui porte le nom de *Fatḥ*. Le terme signifie «victoire»; mais aussi «ouverture, révélation, mise à découvert». Le second sens s'origine ici au premier, et c'est sur quoi insiste Abû Ya'qûb en rappelant le verset qorânique: «Nous avons remporté pour toi une éclatante victoire (48: 1).»

Certes, il serait plus que difficile de sauvegarder par un terme français unique cette densité allusive: une *victoire* qui *ouvre* le *sens* des Écritures, une victoire qui est une interprétation victorieuse de la lettre, c'est-à-dire le triomphe du «ta'wîl» sur le «tanzîl». Le terme de *Gloria Victrix* ne suffirait sans doute pas à suggérer cette victoire herméneutique; c'est pourquoi nous thématiserons cette figure comme *Interpretatio Victrix*. C'est elle qui représentera dans tous les univers l'opération du ta'wîl victorieux, l'exégèse spirituelle sans laquelle

spirituels » des Cieux ésotériques que s'origine ici l'*Aura Gloriæ*[190a]. Lorsque sa flamme enveloppe une âme absolument pure et parfaite, elle l'intronise comme seigneur et guide des hommes de son temps; elle les gouverne, les guide, vers la Connaissance et le paradis de son Seigneur. Cette Gloire qui est son Destin royal, est l'« Ange » qui lui *dicte* en toute clarté ce dont elle a besoin pour instaurer sa Loi religieuse (tanzîl) et rédiger le livre de la Révélation dont elle est le Nâṭiq. Elle devient pour cette âme comme une monture lui facilitant l'ascension vers le royaume de son Seigneur. C'est pourquoi au chap. XII des « Mawâzîn », Abû Ya'qûb évoquant le Mî'râj du Prophète, parle du *Jadd* comme d'une Énergie spirituelle analogue à Borâq (rac. *brq*: fulgurer !), laquelle conduisit le Prophète jusqu'au « lotus de la limite [191] ».

Mais lorsque le « fortuné » (majdûd) qui est enveloppé par cette *Aura Gloriæ*, médite sur elle, il constate qu'elle ne passe pas au-delà de lui; elle lui est absolument personnelle, elle est *son* destin, et elle est intransmissible. Comme il ne peut la faire dépendre de rien qui en soit la matière, la source ou la cause, il la rapporte directement à Dieu et il lui donne le nom de GABRIEL, c'est-à-dire Fidélité de Dieu (Thiqat al-Lâh, constance, fermeté divine). Ainsi l'angélologie transcendantale fixe la notion de *destin* comme celle d'une Fidélité divine qui n'omet ni n'outrepasse le don de Gloire imparti, l'*Aura* personnelle irrémissible. C'est qu'en effet ce destin *prédicté* à la naissance, s'étend jusqu'à la *dictée* de la Révélation prophétique, mais non pas au-delà. L'*Aura Gloriæ* nimbe la personne de son *majdûd* (le mot arabe équivalant ici à l'avestique *xvarnahvant*, au persan *farrahmand*), et sa fidélité est telle qu'elle ne « transgresse » vers nul autre. La lettre de

190a. De même, la descente du xvarnah sur la future mère de Zarathoustra n'est pas un phénomène physique, mais résulte d'une médiation personnelle des Archanges (Dênkart VII 22 ss., Zat-Spram XIII 3).

191. فالجدّ... قوّة روحانيّة، ممثل بالبراق والمركوب لناطقنا فى دوره، عنى بذلك انّ الجدّ ساعده فيما ساعده عليه من مكنون علم ربّه وبرق فى فهمه جميع ما خطر على قلبه وبلغ به الى سدرة المنتهى فى العالم الاعلى. — Dans le « Mî'râj Nâmah » attribué à Avicenne, Borâq est identifié avec l'Intelligence agente, ce qui là ne va pas sans difficulté, puisque l'Ange Gabriel avec qui est identifié d'autre part l'Intelligence agente, est précisément le Guide du Prophète dans son ascension céleste; on obtient beaucoup plus de cohérence si l'on reconnaît en Borâq l'*intellectus theoreticus* ou *contemplans*.

prophétique. Aussi bien la Lumière de Gloire n'est-elle pas liée ni limitée à sa particularisation comme charisme royal ou sacerdotal. Elle est la puissance qui constitue et cohère l'être d'un être de lumière. En ce sens, cette Gloire signifie l'*âme* même en tant que préexistante d'une manière ou d'une autre, en tant qu'archétype éternel de l'individualité terrestre[190]. Étant l'Énergie préexistante qui individue cet être et qui irradie autour de lui son *aura* protectrice, elle ne peut se détacher de lui sans mettre cet être en péril ; lui-même ne peut tenter de la dépasser ni de la renier, sans détruire son propre être. Aussi assume-t-elle les traits personnels d'un Compagnon éternel de lumière, qui se propose à la fois comme le but et comme le guide vers ce but. Cette « Gloire » impartie à un être est ainsi vraiment son « Destin ». C'est l'ensemble complexe de ces traits que nous thématiserons ici comme *Aura Gloriæ*.

Parce qu'elle est une Lumière céleste, cette *Aura Gloriæ* peut être conçue aussi comme une flamme brillant dans le Ciel au moment de la naissance de celui qu'elle investit et à qui elle est impartie. C'est pour cette raison qu'elle est exprimable également en un schéma astrologique (sans que la conclusion joue en sens inverse). Il arrive, dit Abû Ya'qûb, que ce *jadd,* cette « Gloire », favorise tout particulièrement un être au moment de sa naissance ; de degré en degré, celui-là s'élèvera jusqu'au rang des plus grands rois. Pour tout être en effet, heur et malheur, triomphe et abaissement sont proportionnés à la mesure de son *xvarnah*. Or, les conditions sont en tout point semblables lorsqu'il s'agit des *personnes spirituelles* (anfas rû*h*ânîya), c'est-à-dire considérées non plus dans l'ordre profane du cosmos physique, mais dans l'ordre sacral du mésocosme, ce *'âlam-e Dîn* dont nous avons précédemment montré la fonction dans le symbolisme des mondes. Ici, ce n'est plus aux Cieux astronomiques du macrocosme que brille la Lumière annonciatrice. La triade Jadd, Fat*h*, Khayâl, procède de la dyade Intelligence-Ame, et converge vers elle. C'est aux « astres

190. cf. Reitzenstein und Schaeder, Studien p. 230 n. 2 ; Temps cyclique p. 178 n. 63 et 64 ; le xvarnah comme « l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, est le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur. C'est la fortune divine. » J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, II p. 615.

en grec comme *Doxa* (Gloire) et *Tykhè* (Destin, Fortune)[187]. Lorsque Abû Ya'qûb nous précise que dans le mot arabe *jadd* il faut lire le persan *bakht*, nous voyons se répéter le même exercice qu'en pehlevi où sous l'idéogramme *gaddeh* nous sommes invités à lire *xvarr*. En outre, ce *xvarr* ou *xvarnah*, cette *Fortuna*-Lumière de Gloire, se présente ici de même que déjà ailleurs[188] comme un archétype et sous les traits d'un être personnel. Dans la religion positive c'est l'Archange qui est appelé Gabriel ou Seraphiel (selon les variantes de schéma signalées précédemment), et son essence une fois précisée nous permettra de comprendre et d'interpréter les deux autres figures de la Triade qui en procèdent.

Le xvarnah est la Lumière céleste de Gloire, le «Feu victorial» qui est en premier lieu la propriété et l'attribut des *Yazatas* (Adorables) célestes. Sa manifestation visible est le nimbe et la flamme, l'*Aura Gloriæ*[189] auréolant déjà les princes de dynasties iraniennes antérieures à nos chronologies. C'est cette Gloire sacrale que manifeste le nimbe stylisé qui de la figure du Saoshyant mazdéen la transfère en Occident aux représentations du Christ, en Orient aux figures de Bouddhas et de Bodhisattvas. Entre les manifestations et les hypostases du xvarnah c'est à celle qui est appelée *kevaem xvarnah*, le *xvarnah* royal, que s'attache principalement la description donnée par Sohrawardî. Or, c'est également et précisément à ce xvarnah royal que correspond la description d'Abû Ya'qûb. Toute son interprétation des figures de la Triade en dépend, car ce sont des manifestations successives du xvarnah royal qu'il identifie en chacune d'elles. Ce faisant, nos deux philosophes, c'est-à-dire Abû Ya'qûb aussi bien que Sohrawardî, ne sont pas sans opérer un ta'wîl, une *anaphore*, en ce sens qu'ils attribuent ce *xvarnah* à l'âme spirituelle, à l'«âme royale», et plus essentiellement à l'âme royale par excellence qui est l'âme

187. C'est notamment par la mythologie zervânite que s'établit la relation xvarnah = Doxa = Tykhè ; cf. Temps cyclique pp. 178-179 et F. Cumont, Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, I pp. 284-285.

188. Ibid. pp. 174 ss. et H. Ringgren, Fatalism in Persian Epics, Uppsala 1952, pp. 85 ss.

189. Dont on peut considérer comme un emblème la *flammula*, l'*orieflambe*, cf. J. Hertel, Die Awestischen Herrschafts- und Siegesfeuer, Leipzig 1931, p. VIII.

n'est pas une relation *causale*, ni ne dépend d'un *raisonnement* causal. C'est une harmonie dont on *perçoit* si elle est juste ou si elle est fausse, complète ou mutilée ; une structure duelle qui réfère un être à ce dont il dépend pour former un tout.

Abû Ya'qûb en expliquant la Triade, débute ainsi : « La condition des personnes soumises à la composition (des Éléments), leur félicité et leur malheur, reposent sur le *Jadd, c'est-à-dire sur le bakht*[184]. » Dès maintenant nous savons donc en quel sens est à entendre et comment il faudra traduire le mot *Jadd*, puisque Abû Ya'qûb en précise l'équivalent persan. Il s'agit du sort, de la *Fortuna* personnelle, de la destinée, plus particulièrement de l'heureuse destinée, plus précisément encore de la Gloire ou Lumière de Gloire. Dans les dictionnaires arabes, ces significations sont certes énumérées, mais à côté de beaucoup d'autres dont l'hétérogénéité s'origine à la polyvalence de la racine[185]. Abû Ya'qûb prend bien soin de préciser l'équivalent persan, afin qu'aucune ambiguïté ne soit possible, et ce soin sera justifié par l'explication qu'il va fournir de ce concept-clef qu'est le *jadd-bakht*.

Nous pénétrons alors dans un complexe d'idées d'un intérêt extrême. Il ne s'agit pas d'une notion quelconque de « gloire ». La description que donne Abû Ya'qûb de la Fortune-Gloire correspond trait pour trait à la description que Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq, et ses commentateurs, donnent du *xvarnah* zoroastrien[186]. Or, l'on sait que dans l'écriture pehlevie, le mot *xvarr* (avestique *xvarnah*) est représenté par l'idéogramme araméen *gaddeh*, auquel correspond la forme arabe *jadd*. D'autre part, on sait aussi que le *xvarnah* a été traduit et interprété

---

la contre-partie céleste dont elle est la typification, l'organe et l'instrument et dont à ce titre elle porte elle-même le nom, cf. notre Temps cyclique p. 180.

184. Kitâb al-Iftikhâr chap. IV ; voir texte ci-dessous n. 196.

185. D'où les incertitudes qui ont fait lire par ex. « jidd » (l'effort). A ne pas confondre non plus avec l'appellation de « jadd », *propatôr* ou *progonos*, donnée au Premier 'Aql dans l'angélologie avicennienne ou sohrawardienne, cf. nos « Notes et Gloses » sur le Récit de *H*ayy ibn Yaqzân n. 172.

186. cf. nos Prolégomènes II pp. 36 ss. ; le livre des Mo*t*âra*h*ât (p. 504 de notre édition) ; *H*ikmat al-Ishrâq p. 157 (et les passages correspondants du Partaw-Nâmah, des Alwâ*h*, des Hayâkil etc.). Les sources de l'Ishrâq sont les ينابيع الـ«خرّه» « les Sources du xvarnah ».

Salmân n'intervient pas, bien que finalement nous soyons reconduits au schéma (celui des Sînîya) dans lequel il occupe un rang primordial. En effet, il s'agit en fin de compte non seulement de la naissance et de l'origine du «ta'wîl», mais de sa perpétuation. Le ministère angélique de Salmân, le «compagnon d'initiation» aidant le Prophète «à prendre conscience des antécédents scripturaires de ses Révélations», — devra se prolonger et se perpétuer, en vertu d'exigences qui sont propres à l'historiosophie et à la mytho-histoire ismaélienne. Il y aura l'Esprit qui *ouvre le sens* des Écritures, typifié dans le Wasî, et l'Esprit qui le *reproduit*, en imagine et ressuscite l'*Image* pour les adeptes tout au long de la Période, et qui sera typifié dans les Imâms successifs de cette Période.

En d'autres termes, parce que le plérôme des Archétypes célestes symbolise avec le hiérocosmos de la hiérarchie ésotérique, ce que nous devons avoir présent à l'esprit pour comprendre notre Triade, c'est l'ordre qui la typifie sur terre, c'est-à-dire l'ordre et la relation entre les trois dignitaires qui sont au principe de chaque Période prophétique d'un Cycle. Il y a le «Nâtiq», celui qui énonce la nouvelle Loi religieuse sous son revêtement littéral (tanzîl); il y a son Légataire spirituel, le «Wasî», qui en pénètre et en découvre le sens spirituel et intérieur (bâtin); il en accomplit le ta'wîl, et à ce titre il est le fondement (Asâs) de l'Imâmat, l'institution ésotérique qui se perpétue d'Imâm en Imâm et permet le salut mystique des adeptes, en les conduisant à cette naissance spirituelle (wilâdat-e rûhânî) qui est l'éclosion du sens spirituel dans l'âme. Le «Wasî» transmet cette investiture exégétique, cet Esprit d'exégèse, à son successeur qui est le premier Imâm de la heptade (ou des heptades) d'Imâms, dont la succession rythme une même Période prophétique. Mais parce que ces «dignitaires» sont des typifications terrestres d'archétypes célestes, leur action également typifie une action angélique (le cas de Salmân). A ce titre, l'opération angélique peut apparaître comme une faculté, puissance ou Énergie psychique en laquelle une psychologie purement causale, parce qu'elle ne peut pas «conclure» à l'Ange, résorbera l'idée de l'Ange ou de l'archétype. Ce faisant, elle aura aussi aboli tout l'essentiel symbolisme des mondes[183]. Cependant la relation archétypique

183. La structure duelle annonçant une figure comme étant la partie d'un Tout, annonce aussi qu'elle ne peut exister intégralement sans

«Il y a Cinq intermédiaires entre Dieu et moi[180].» Étant toujours sous-entendue dans les textes ismaéliens la correspondance entre «*h*o-dûd mojassada» (dignitaires corporels, incarnés) et «*h*odûd mojarrada» ou «'olwîya» (dignitaires spirituels du monde céleste), l'allusion réfère aussi bien à l'initiation de Mo*h*ammad à sa vocation de Nâ*t*iq (Énonciateur). Ici, les données sont non moins complexes que leur exégèse. On trouve la même allusion exprimée sous d'autres formes: «J'ai vécu dix ans avec Gabriel, dix ans avec Michaël, dix ans avec Seraphiel.» Ou encore: «J'ai reçu des Cinq», et dans ce dernier cas nous sommes invités à comprendre symphoniquement la pentarchie céleste ('Aql, Nafs, Seraphiel, Michaël, Gabriel), les Cinq Prophètes (ou Nâ*t*iq) des Périodes ayant précédé la Période de Mo*h*ammad dans notre Cycle, aussi bien que Cinq dignitaires de la «da'wat» contemporains de Mo*h*ammad, lesquels représentent autant de degrés par lesquels Mo*h*ammad dut passer pour être initié à l'exercice de sa vocation prophétique (telle sera aussi l'exégèse ismaélienne du Mî'râj). Trait significatif de l'Ismaélisme: le Cinquième est typifié dans Khadîja, la femme du Prophète, à laquelle il est uni non seulement par un mariage légal (*z*âhir), mais par un mariage spirituel ou ésotérique (bâ*t*inî). Khadîja est le *H*ojjat du dernier Imâm de la Période précédant celle de Mo*h*ammad: comme Sho'aib pour Moïse, elle fait garder ses troupeaux par Mo*h*ammad, et elle sera la mère de Fâ*t*ima à qui s'origine toute la lignée des Imâms de cette Période[181].

A leur tour, c'est également l'investiture et l'initiation de Mo*h*ammad à sa vocation de Prophète de la présente Période, que visent les explications données par Abû Ya'qûb Sejestânî. Elles illustrent ce qu'a admirablement formulé M. Massignon: «En méditant sur la mission de Salmân, les Imâmites posent comme acquis que l'Esprit d'exégèse (ta'wîl) qui nous *ouvre* le sens des Écritures, est distinct de l'Esprit (Gabriel) qui en a dicté le texte (tanzîl) à Mo*h*ammad; qu'il lui est supérieur, que c'est le Rû*h* al-Amr qorânique, sorte d'émanation divine réalisant au fur et à mesure tous les secrets desseins de Dieu[182].» Seulement, dans le contexte d'Abû Ya'qûb, la personne de

180. Khwân p. 170, c'est-à-dire Qalam, Law*h*, Jadd, Fat*h*, Khayâl; cf. Strothmann Texte VI 5.

181. Ces indications sont données d'après Idrîs 'Imâdaddîn, Zahr al-Ma'ânî chap. XIV.

182. cf. L. Massignon, Salmân Pâk pp. 33-34.

pentades de la cosmogonie et de la sotériologie manichéennes.

Dans son livre intitulé «La Table des Frères» (Khwân al-Ikhwân)[178], Nâsir-e Khosraw, pour sa part, consacre tout un long chapitre à cette triade et à la pentade qu'elle concourt à former. Il en justifie le symbolisme par une «interprétation harmonique» conduite avec virtuosité, mais qui malheureusement passe sous silence les raisons qui sur ce point précis servent de fondement. L'auteur prend comme point de départ la correspondance entre les «dignitaires spirituels» (*h*odûd-e rû*h*ânî) et les «dignitaires corporels» (*h*odûd-e jismânî). Il considère qu'en la dyade Intelligence-Ame ('Aql-Nafs) s'accomplit une hiérogamie correspondant à celle du Ciel et de la Terre. De la hiérogamie qui s'accomplit dans le macrocosme, naissent les trois règnes naturels, tandis que de la hiérogamie archangélique procède la triade des «*h*odûd» désignés par les noms des trois Archanges (fereshtagân-e moqarrab) Gabriel, Michaël, Séraphiel, correspondant à Jadd, Fat*h*, Khayâl. C'est là une correspondance nominale qui est comme rituellement rappelée à chaque occasion, mais elle n'est pas sans se compliquer de variantes. Pour être d'accord avec Nâsir, si nous comprenons la série Jadd, Fat*h*, Khayâl, comme une série descendante, il nous faut comprendre les noms des trois Archanges-archétypes dans l'ordre ascendant, de sorte que Gabriel corresponde à Khayâl etc. Or, il n'en va point ainsi chez Abû Ya'qûb, où Gabriel est mis en correspondance avec Jadd. Il est fort possible que nous soyons en présence ici de variations schématiques correspondant à celles que présente la célèbre triade 'Ayn, Mîm, Sîn ; peut-être même en serait-ce tout simplement un reflet, car ce qui est en cause de part et d'autre, c'est l'ordre de relation (et de primauté) entre l'Esprit qui interprète et l'Esprit qui dicte. Notre triade refléterait ainsi les problèmes de l'Ismaélisme primitif. En tout cas, nous nous sentons ainsi au bord de spéculations d'une subtilité redoutable[179].

Le point d'insertion de cette pentarchie divine dans la religion positive, se trouve dans un propos attribué au Prophète Mo*h*ammad :

---

178. chap. 67, pp. 170 ss. de l'édition al-Khachab.

179. cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux... (Eranos-Jahrbuch XVIII). Dans l'ordre énoncé par Abû Ya'qûb, les correspondances s'établiraient ainsi : Jadd, Fat*h*, Khayâl, — Gabriel, Michaël, Seraphiel, — Nâtiq, Wasî, Imâm, — Mîm, 'Ayn, Sîn.

diriger vers une explication qui d'une part ne sacrifie pas l'angélologie en la réduisant à la psychologie : les deux plans doivent intégralement subsister, en vertu de la relation archétypique qui les fait symboliser l'un avec l'autre. Le paragraphe précédent nous a montré la genèse des archétypes composant la triade, et la genèse parallèle des figures du mésocosme qui leur correspondent. Mais d'autre part aussi, et en raison même de ce symbolisme, l'explication doit préparer quelque chose comme une phénoménologie de l'Ange-archétype, justifiant la constitution de facteurs psychiques autonomes. L'analyse doit permettre de comprendre les figures de cette triade, telles qu'un même nom puisse les désigner dans leur *essence* et dans leur *opération*.

Deux chapitres inédits d'Abû Ya'qûb Sejestânî nous apportent ici un secours inappréciable. L'un est le chapitre IV du « Kitâb al-Iftikhâr », et fournit les données essentielles ; l'autre est le chapitre XII du « Kitâb al-Mawâzîn » (Livre des Balances) et contient des indications moins importantes. L'analyse d'Abû Ya'qûb nous permettra d'entrevoir dans le groupe *Jadd*, *Fat*h, *Khayâl*, trois hypostases d'une même essence. Un triple enseignement s'en dégagera : 1° Dans la mesure où l'énergie motrice de l'histoire sacrée et de l'historiosophie ismaélienne est une énergie « herméneutique », c'est-à-dire amenant à éclore le *sens* ésotérique des Révélations par la médiation du « ta'wîl », c'est l'accomplissement même de cette histoire ésotérique (c'est-à-dire cachée sous l'histoire apparente des religions positives) que permet cette Triade, parce que c'est grâce à elle que le « Ta'wîl » peut s'accomplir. Les trois figures ou Personnes qui la composent sont en effet les archétypes des « dignitaires » par qui respectivement la lettre révélée est *énoncée*, le sens caché amené à *s'ouvrir*, l'exégèse ésotérique *reproduite* de membre à membre. Or, c'est par ce mouvement du « ta'wîl », nous l'avons indiqué précédemment, que s'accomplit le Cycle de résurrections s'intégrant à la biographie initiatique de chaque adepte, chacune à son tour étant l'image microcosmique du Cycle total, de l'*Aiôn* dont l'advenue de l'Imâm Résurrecteur marquera la consommation finale. 2° Le texte d'Abû Ya'qûb nous fait découvrir un motif vieil-iranien, réaffecté ici par une motivation qui, elle, est ismaélienne. Sous la dénomination de *jadd*, c'est le *xvarnah* mazdéen qui transparaît. 3° La pentade ou *pentarchie* divine que concourent à former les trois figures de notre triade, présente une correspondance frappante avec les

schéma différent de la Décade archangélique que l'on trouve, par exemple, chez *H*amîdaddîn Kermânî, et qui correspond, au moins numériquement, à celle d'Avicenne et de Sohrawardî. Cependant, cette angélologie en général comporte encore d'autres indices de différenciation. En premier lieu, le schéma des philosophes néoplatoniciens tout court, les *falâsifa*, ne comporte pas de référence, et pour cause, au mésocosme de la sodalité ésotérique. En second lieu, l'exposé intégral de l'angélologie ismaélienne comporte un «prologue dans le Ciel»: le drame survenu dès l'aurore éternelle du Plérôme archangélique. Par le «retard» qu'il encourt par sa faute, le troisième Archange recule au rang de Dixième; cependant le repentir et la nostalgie de l'Archange, en lui faisant assumer le rôle de démiurge de notre cosmos, donnent également à sa personne les traits du Sauveur-Sauvé, figure caractéristique de la Gnose en général. Il assume alors envers les âmes des adeptes, un rôle analogue à celui de l'Intelligence agente, Esprit-Saint ou Archange Gabriel, chez les Ishrâqîyûn. En outre, le drame dans le Ciel a son exemplification sur terre dans l'alternance des Cycles d'occultation (*satr*) et des Cycles de Dévoilement (*kashf*). C'est ainsi que notre Cycle d'occultation s'est ouvert par la faute d'Adam trahissant la «discipline de l'arcane» sur les suggestions d'Iblis-*H*ârith. Ni du prologue dans le Ciel, ni de ce prélude à la mytho-histoire de notre Cycle, il n'est question dans le présent livre de Nâ*s*ir-e Khosraw[176]. C'est à une autre nécessité historiosophique que réfère notre triade, en ce sens que c'est grâce à elle que peut se «temporaliser» le temps hiérophanique des Cycles et Périodes de révélations.

Jusqu'ici l'on a été même assez peu au clair sur la signification des noms qui désignent les membres de cette triade[177]. Il faut se

176. cf. une esquisse de cette dramaturgie céleste et terrestre dans notre étude sur Le Temps cyclique... pp. 192 ss. (d'après Idrîs 'Imâdaddîn et Na*s*îraddîn *T*ûsî).

177. cf. W. Ivanow, Notes sur l'«Ummu'l-Kitâb» *in* Revue des Études islamiques 1932 (abrév. = REI 1932) p. 448 n. 1; R. Strothmann (Texte x 2 et 5) propose de comprendre Jadd comme «das Aufmerken, *Ennoia*»; Fat*h* comme «das Aufschliessen des Sinnes»; Khayâl comme «die visionaere Vorstellung». Ces deux dernières significations tendent déjà vers celles auxquelles nous conduira ici Abû Ya'qûb. Tout dépend du concept-clef «Jadd», qui ne doit pas être lu «jidd», pas plus que Khayâl ne doit être compris comme «fantôme» (ainsi que le fit en son temps S. de Sacy, en rencontrant notre Triade chez les Druzes).

de présence des mondes et des intermondes dans le microcosme.

Dès lors, tout ce qui était projeté sur le plan politico-social, est intériorisé et interprété psychologiquement. Aux prescriptions légalitaires du culte officiel succède ce culte intérieur que représente l'ascension spirituelle des Cieux ésotériques (âsmân-e Dîn). *Intégration* et *individuation* sont des processus psychiques solidaires[175]. Et c'est pourquoi la question qui ne cesse de peser sur le sens de l'Ismaélisme comme une des formes en lesquelles s'est exprimée la vocation humaine à la religion « en esprit et en vérité », — sera celle de savoir si avec la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, le 8 août 1164, comme aussi bien lorsqu'après la catastrophe mongole l'ismaélisme fit retraite à l'abri du soufisme, il ne retrouvait pas là le sens de ses origines, son sens de « Religion éternelle », pour qui les triomphes politiques ne peuvent être qu'un paradoxe ou un échec. C'est l'aspect sous lequel nous avons essayé ici, et essaierons encore, de comprendre le *sens* de l'Ismaélisme réformé iranien.

Maintenant, le symbolisme des hiérarchies cosmiques nous met en présence d'une triade aux noms étranges : Jadd, Fat*h*, Khayâl, correspondant respectivement aux Archanges Gabriel, Michaël, Seraphiel. Nâ*s*ir-e Khosraw la mentionne à plusieurs reprises dans le présent livre et ailleurs. Elle joue un rôle essentiel dans l'économie ismaélienne de la mytho-histoire. En ce sens, elle ressortit essentiellement au symbolisme du « 'âlam-e Dîn », du cosmos de la sodalité initiatique symbolisant avec le plérôme archangélique du monde de l'Ibdâ'. Quelques textes inédits, parmi tant d'autres, nous permettront peut-être de faire face aux problèmes posés par elle.

4. *La Triade Gabriel, Michaël, Séraphiel.* (Jadd, Fat*h*, Khayâl)

Il importe d'analyser ici le concept de cette triade sans oublier qu'avec l'Intelligence et l'Ame, 'Aql et Nafs, elle contribue à former une pentade. Ce qui se trouve mis en cause, c'est tout le schéma de la procession des Intelligences ('Oqûl), c'est-à-dire toute la structure du plérôme archangélique. Cette triade et cette pentade déterminent un

175. Comparer H. Zimmer, op. cit. p. 601.

du « ta'wîl » et de l'ésotérique (bâ*t*in). Et ces cinq « astres spirituels » sont les cinq sens de la Personne humaine idéale qui est l'Imâm-Anthrôpos, seigneur de la Religion éternelle (Khodâvand-e Dîn-e *h*aqq, cf. § 333 p. 290).

Telle est la vision en laquelle culmine la « réunion des deux sagesses ». Cette « réunion » en découvrant les mondes de l'une et l'autre sagesse comme symbolisant les uns avec les autres, réalise aussi l'enchaînement harmonique de ces deux sagesses, philosophie grecque et théosophie ismaélienne. Le « ta'wîl » en est l'instrument. C'est en « jouant » du « ta'wîl » que l'herméneute interprète, voire sollicite discrètement, les sons et intervalles dans le sens qui permet les progressions d'un monde à l'autre, les développements des symboles. Et les intervalles qui chaque fois composent et recomposent cette harmonie, sont ceux que détermine la structure idéale de l'être humain. Finalement c'est dans le temple du microcosme, de l'individualité humaine arrivée à la stature de l'Homme Parfait, que se peuvent percevoir à la fois les répétitions et les métamorphoses de l'accord fondamental. Les puissances des Cieux du macrocosme sont intériorisées en Cieux mystiques, coupole du Temple de l'Imâmat, où les énoncés de la Religion légalitaire se métamorphosent en relations spirituelles, lesquelles exemplifient entre les membres du Temple de la « da'wat » qu'elles « solidarisent », les mêmes relations-archétypes qui ordonnent les Lumières primordiales prééternelles, par-delà les Cieux visibles de l'astronomie des philosophes. Et toutes ces Puissances, avec leurs relations-archétypes, ont également leur siège dans la personne individuelle de l'adepte, dont la courbe de vie parcourant les « huit Qiyâmât » intègre la totalité des degrés de la hiérarchie mystique. La forme humaine individuelle, telle que la dressent ses *résurrections*, symbolise avec la Figure humaine idéale, Temple éternel de Lumière, de même qu'un petit miroir peut réfléchir une haute silhouette, et la prunelle de l'œil réfléchir la plus grande montagne. Elle la réfléchit ; elle la symbolise, elle ne l'*incarne* pas : la forme qui est *vue* dans le miroir n'est ni purement corporelle ni purement spirituelle, mais intermédiaire. C'est la vue intérieure qui la perçoit[174]. Tel est le mode

174. cf. Strothmann, Texte, pp. 6-7 ; ici encore viendrait en confirmation des remarques faites ci-dessus, une motivation du « docétisme » en christologie.

seul cerveau et un seul cœur; Lune et Soleil n'ont qu'une «maison» au Ciel des constellations (§ 329 p. 285). Telle est la réponse que l'on peut donner avec les Sages philosophes à la question posée par la qa*s*îda d'Abû'l-Haitham. Et dans cette réponse est déjà perceptible la série des harmoniques supérieurs.

Voici en effet maintenant la physiologie mystique du hiérocosmos, qui a pour Forme non plus l'*Anthrôpos* visible ou imaginable aux Cieux de l'astronomie, mais la Forme idéale de l'Imâm visible par l'intuition intérieure aux Cieux ésotériques. Ce cosmos sacré a aussi un Soleil et une Lune, un cœur et un cerveau. Dans le *corps* mystique de la Religion éternelle, le Prophète est au rang du cœur, car le cœur est l'organe qui anime le corps ; son héritier spirituel, le «Wa*s*î» source de l'Imâmat, est au rang du cerveau, car c'est à lui qu'il appartient de régir ce corps. Et l'un et l'autre, comme Soleil et Lune, n'ont qu'une seule «demeure». Pour le Prophète, c'est le «tanzîl» sans «ta'wîl» (c'est-à-dire la lettre révélée sans l'exégèse symbolique qui ouvre le sens)[172]; pour le Wa*s*î ou l'Imâm, c'est inversement le «ta'wîl» sans «tanzîl». Au-dessous de ce Soleil et de cette Lune, cinq astres gravitent aux Cieux du cosmos initiatique: Imâm, Bâb, *H*ojjat, Dâ'î, Ma'dhûn. En eux également se reproduit l'archétype exemplifié dans l'Homme cosmique et dans l'homme terrestre. Ils ont une demeure de *jour* et une demeure de *nuit*[173]. L'une appartient au monde des normes et de la Loi, à la tyrannie des énoncés de la lettre (*z*âhir, tanzîl, sharî'at); l'autre appartient au monde de la nuit féconde, de la recherche et de la progression spirituelle dans la nuit des symboles, tout l'univers

---

172. cf. supra § 2 et infra § 4, où la genèse de la Triade archangélique montre, sous un de ses aspects, la progression conduisant de l'Esprit qui dicte la Révélation, à l'Esprit d'exégèse qui en ouvre le sens.

173. Sans entrer ici dans les problèmes de structure de la hiérarchie spirituelle, on peut observer que cette répartition des demeures de *jour* et des demeures de *nuit* fournit un sens à la distinction (jusqu'ici inexpliquée) entre les douze *h*ojjats de *jour* et les douze *h*ojjats de *nuit,* ceux-ci considérés comme étant supérieurs aux premiers (comme ta'wîl et bâ*t*in sont supérieurs à tanzîl et *z*âhir) cf. W. Ivanow, Studies pp. 40-41. Est à comparer ici structurellement la répartition de l'alphabet arabe en lettres lumineuses et lettres ténébreuses, typifiant les 14 stations visibles et les 14 stations invisibles de la Lune, cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux p. 79.

au plus modeste, est sur terre un membre du *corpus mysticum* qui constitue le Temple de l'Imâm, le hiérocosmos ('âlam-e Dîn) qui *symbolise avec* le Temple de Lumière de l'Imâm-Anthrôpos[170]. Aux méditations des philosophes sur le macrocosme comme Homme cosmique et sur le microcosme humain, vient se superposer le symbolisme de l'Imâm-éternel, Forme du Plérome des êtres de Lumière, avec la figure mystique de l'Imâm qui cohère en sa personne la totalité des membres de la «da'wat» terrestre. Les philosophes grecs n'entendaient encore qu'une harmonie incomplète; les Sages théosophes redoublent les intervalles, les exhaussent à la hauteur de nouveaux intermondes au terme desquels se découvre la Forme humaine en sa splendeur archangélique.

Cette Figure de l'*Angelos Anthrôpos* est l'*Imago* à jamais et toujours de nouveau projetée comme forme des mondes, comme *Imago mundi*. C'est elle que Nâṣir-e Khosraw retrouve, jusque dans le détail, dans la physiologie de l'Homme cosmique, c'est-à-dire dans le macrocosme comme *corps* de l'*Anima mundi*. Les cinq planètes mineures sont pour celle-ci au degré des organes des cinq sens; et le Soleil est au rang du cœur, la Lune au rang du cerveau. Les Énergies de l'*Anima mundi* circulent à travers les organes de l'Homme cosmique pour produire dans l'homme terrestre, en une correspondance parfaite, les choses sensibles et les organes des sens (cf. § 328 p. 284). Les Philosophes ont, par une ligne idéale, partagé en deux royaumes le cercle cosmique où sont inscrits les douze signes zodiacaux; l'un de ces royaumes appartient au Soleil, au monde du Jour, l'autre appartient à la Lune, au monde de la Nuit où sommeille tout l'inexprimé des pressentiments. Une ligne idéale détermine semblablement deux parties symétriques dans la structure du corps humain, répartissant les organes (les yeux, les oreilles, les narines, les pieds, les mains, voire les deux retombées de la chevelure) en côté droit et côté gauche, monde du Jour et monde de la Nuit[171]. Mais il n'y a qu'un

170. cf. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten, pp. 6-7 du texte arabe.

171. voir le diagramme ingénieux de la fig. 4 p. 287. Force nous est de réserver pour un travail ultérieur la comparaison de ces données avec certaines recherches récentes, en particulier celles de Julius Schwabe, Archetyp und Tierkreis, Basel 1951, pp. 84 ss.

conception du christianisme disparue avec les Ébionites, sinon de toutes les sectes chrétiennes, du moins de la grande Église[168]. Ce n'est là pourtant qu'un aspect limité de cette perpétuation ; le peu de recherches dogmatiques engagées jusqu'ici dans le domaine du shî'isme, et singulièrement dans celui de l'ismaélisme, ne permettent encore que d'entrevoir (surtout si on les conjoint aux récurrences de motifs religieux iraniens signalés ici au paragraphe suivant) quel fond de richesse insoupçonnée la théosophie ismaélienne peut offrir à la phénoménologie religieuse[169].

En conjoignant les motifs de *Christos-Angelos* et de l'*Anthrôpos*, comme évoqués au passage par Nâsir-e Khosraw que préoccupe le soin de décrire le corps et l'âme de l'Homme cosmique selon les philosophes, on discerne également qu'une même unité de structure impose du plérôme archangélique (le monde de l'Ibdâ') une vision qui soit en connexion avec l'idée de l'homme, avec cette anthropologie qui ne trouve son achèvement et sa consommation qu'en une angélologie. Sans cette connexion, le symbolisme des mondes resterait incomplet, et ce qui le rend possible c'est précisément une vision de l'*Anthrôpos* qui élargit singulièrement l'horizon des connexions entre le christianisme préislamique et l'Islam, dès que l'on en considère les *theologoumena* proprement shî'ites. Il y a une homologie frappante entre les problèmes qui se sont posés d'une part en christologie, et les problèmes que d'autre part on peut appeler ceux de l'*Imâmologie*. La figure de l'Imâm idéal éternel constelle autour d'elle les mêmes spéculations que celle de l'*Anthrôpos*.

Le Résurrecteur, l'Imâm de la Résurrection (Qâ'im al-Qiyâmat), est l'*Anthrôpos* au sens absolu (al-Insân 'alâ'l-itlâq). C'est une Forme unique composée de toutes les Formes de Lumière, de toutes les Lumières étincelantes du Plérôme archangélique (anwâr sha'sha'ânîya). C'est la Forme humaine idéale éternellement dressée (sûrat al-Insân al-haqîqî al-qâ'imî), le Temple divin de la Lumière (al-Haykal al-nûrânî al-ilâhî), temple futur des apothéoses pour tous les membres terrestres de la sodalité ésotérique. Chaque dignitaire, du rang suprême

168. Ibid. pp. 334-342.

169. M. Ivanow rappelait récemment encore comment on peut trouver dans la littérature patristique un trésor d'idées ésotériques fâtimides (sans que l'on puisse pour autant parler d'emprunts) cf. Brief Survey, pp. 40 ss.

insânî). Cet Ange Esprit-Saint, *Angelos-Anthrôpos*, de qui émanent les âmes humaines et vers qui elles retournent quand elles sont purifiées, est donc identique «en personne», ou du moins homologue à l'*Anima mundi*, seigneur ou «Dieu de l'âme» (Khodâ-e nafs), chez Nâṣir-e Khosraw, telle que la lui manifestent aussi bien les paroles de Jésus que les derniers mots d'Aristote expirant. Mieux encore, on doit penser ici aux rares et célèbres versets qui nous ont été conservés de l'Évangile des Hébreux, où Jésus parle de «ma mère l'Esprit-Saint[165]».

Ces représentations laissent entrevoir à l'arrière-fond un ensemble de gnose spéculative que l'on peut typifier dans le motif de Christos-Angelos, et qui est en connexion avec tout l'ensemble de spéculations concernant l'*Anthrôpos* et le «fils de l'Homme». Celui-ci est une figure eschatologique présentant les traits d'un Ange, et la vision en a motivé toute une christologie qui se refuse à penser l'union des deux natures divine et humaine, le «symbolisme de l'une *avec* l'autre», en termes d'union hypostatique comme le fit l'orthodoxie. Qu'une nécessité de structure en cohère les aspects connus sous le nom de docétisme, adoptianisme, arianisme etc, on n'a pas à entrer ici dans cette analyse. La protestation de Nâṣir-e Khosraw s'accorde parfaitement avec les conceptions christologiques des Ébionites[166]. L'Ange-Christ, archétype céleste de l'humanité, aurait ici pour «ẓâhir» l'*apparence* adoptée, l'humanité terrestre de l'homme Jésus (adoptée et recevant la consécration messianique lors de la théophanie de l'Esprit-Saint au Baptême de Jésus, *dies natalis Christi* sur terre)[167]. La christologie du Qorân peut, certes, être considérée comme une christologie docétiste post-ébionite. On a rappelé, récemment encore, combien la conception du Prophète et du «Vrai Prophète» perpétuait en Islam une

---

165. cf. The Apocryphal New Testament, transl. by M. Rhodes James, Oxford 1950, pp. 2 ss. (étant entendu que le terme araméen pour «esprit» est féminin). L'Intelligence agente une fois reconnue dans la personne de l'Esprit-Saint ou Ange Gabriel, la «christologie» sohrawardienne sera parfaitement conséquente.

166. cf. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, pp. 74-75, 80-82.

167. Ibid. p. 75. — A noter aussi le type tout différent représenté dans certaine tradition iconographique, la figure de l'adolescent au lieu du pantokratôr ou «tout-puissant».

l. 4-5). Viennent alors les derniers mots prononcés par Aristote devant ses disciples : « *Je remets mon âme au seigneur des âmes des philosophes*[161]. » Les deux citations prennent un sens identique : elles annoncent le retour de l'âme à *son* Ame.

On se trouve ainsi en présence d'un « ta'wîl » caractéristique de l'Évangile de Jean, exégèse qui présuppose aussi une christologie déterminée. Elle est commune à la théosophie ismaélienne et à celle de l'Ishrâq, elle reproduit une christologie professée par des groupements chrétiens antérieurs à l'Islam et restés en marge de la christologie officielle. Elle décèle des conceptions gnostiques, et très probablement des traces de la christologie des Ébionites. Les motivations spirituelles secrètes de cette récurrence seraient à étudier en fonction des traits communs de l'*Imago mundi*, et en réservant toute question de filiation historique difficilement retraçable. On en trouve la formule plusieurs fois répétée dans l'œuvre de Sohrawardî, le maître de l'Ishrâq[162], dont l'univers de lumière est structuré par une triple hiérarchie d'Anges ou Verbes divins (kalimât, logoi): les Verbes majeurs correspondant aux *Kerubim* d'Avicenne ; les Verbes intermédiaires qui sont les Anges ou *Animæ cœlestes* motrices des Sphères ; les Verbes mineurs ou Anges terrestres[163]. Le Dixième des Chérubins est celui que les Philosophes appellent Intelligence agente ; les théosophes de l'Ishrâq l'identifient à la fois avec Gabriel l'Archange et avec l'Esprit-Saint[164], et ils l'appellent aussi l'Ange de l'Humanité, Anthrôpos archétype (Rabb al-nû'i'l-

161. cf. déjà ci-dessus n. 120. Il est intéressant de comparer le texte de la citation avec la traduction persane du *Liber de Pomo* récemment réééditée avec soin par MM. Mojtaba Minovi et Yahya Mahdavi dans le T. I des Œuvres de Af*z*aladdîn Kâshânî (Téhéran, 1952). Là même (p. 144 l. 8-9) le texte porte روان‌را سپردم بپذیرای روان حکما (en accord avec l'ancienne éd. Margoliouth, Journ. of the Roy. As. Soc. 1892 p. 229). En revanche, observer que Nâ*s*ir (p. 99) cite expressément le texte arabe لمالك ارواح الفيلسوفين qu'il traduit alors en persan بخداوند جانهاءِ فیلسوفان

162. cf. supra n. 160, ajouter encore ici le traité « Kalimat al-Ta*s*awwof », *H*ikmat al-Ishrâq, p. 228n., etc.

163. cf. notre éd. en collab. avec Paul Kraus de l'épître intitulée « Le Bruissement de l'aile de Gabriel » *in* Journal Asiatique juil.-sept. 1935, pp. 76-77 ; comparer avec le Récit avicennien de *H*ayy ibn Yaq*z*ân, nos « Notes et Gloses » n. 160 p. 99 (cf. ci-dessus n. 151).

164. cf. nos Prolégomènes II aux Œuvres de Sohrawardî pp. 48 ss.

jour ne sont plus une simple répartition dans l'objet ; elles procèdent de ce qui est éprouvé dans l'âme individuelle qui projette ainsi sa propre figure, sa propre *Imago*, et avec elle cette nuit et ce jour qu'elle éprouve en elle-même. Il est à peine besoin d'insister ici sur la signification de ce symbolisme classique du non-conscient. Monde du Jour et monde de la Nuit, univers de la conscience et univers de la trans-conscience, deux moitiés constitutives de l'être humain comme totalité, *homo integer*, dont toute philosophie rationaliste a tenté d'exclure la seconde, celle du mystère et de la nuit. Aussi doit-on en relever ici chez notre théosophe ismaélien la suprême importance qui se mesure au propos de la réalisation finale, celle que la psychologie des profondeurs appelle aujourd'hui *intégration* ou *individuation*, et celle qui est annoncée dans les contextes de gnose ismaélienne comme étant une atteinte à l'angélicité, à la « fereshtagî », à la plénitude du microcosme intégrant tous les mondes, en passant par toutes les Qiyâmât.

Dans ce contexte même, une allusion de l'auteur amorce un bref *excursus* qui appellerait un long développement. Ayant énoncé que le macrocosme avec tous ses «organes» typifie le corps de l'*Anima mundi*, et que l'homme terrestre est par son corps l'enfant de ce macrocosme et par son âme l'enfant de l'*Anima mundi*, — Nâsir ajoute : « C'est en ce sens que Jésus fils de Marie a dit : *Je retourne à mon père et mon père est dans les Cieux*[159], c'est-à-dire mon âme individuelle retourne à l'*Anima mundi* qui est dans le Ciel, — tandis que les ignorants parmi son peuple ont compris qu'il avait dit : Je suis le fils de Dieu (§ 326 p. 282). » Il semble qu'il y ait une prédilection commune à la philosophie ismaélienne et à la philosophie de l'Ishrâq, pour les témoignages empruntés à l'Évangile de Jean[160]. Rapprochons la citation qui vient d'être faite, des dernières paroles que prête à Aristote mourant le récit de l'apocryphe *Liber de Pomo* et que Nâsir cite tout au long. Il vient d'expliquer (§ 94 p. 99) précisément le cas des Sages théosophianiques, les « Mota'allihân », ceux qui aspirent à la *theôsis* et professent que le lieu du *retour* (bâz gasht, ma'âd) pour les âmes des Sages est l'*Anima mundi*, car c'est elle « le seigneur de l'âme » (p. 99

159. cf. Évangile de Jean 14 : 28 et 20 : 17.

160. cf. v.g. Kalâmi Pîr p. 111 (3 : 13), p. 114 (3 : 3) ; chez Sohrawardî, Hayâkil al-Nûr, IVme Temple (comment. de Mansûr Shîrâzî, éd. en préparation pour la Bibliothèque Iranienne) etc.

l'initiation, ce sera d'expérimenter que le *lieu* de cette Résurrection est le microcosme.

Les Sages philosophes ont médité sur la voie d'homologies qui leur ont permis d'établir comme une *physiologie* de l'Homme cosmique, de l'«Insân-Kabîr» (cf. p. 275). Leur vision d'ensemble est celle du cosmos entier comme étant le *corps* d'une personne dont l'*esprit* (le *pneuma* qui chez l'être humain réside dans le cœur) est la masse flamboyante du Soleil illuminateur. Ils ont divisé ce cosmos en deux royaumes, qu'ils ont attribués respectivement au Soleil comme roi du Jour et à la Lune comme reine de la Nuit. Dans cet Homme cosmique ou macrocosme, le Soleil a la place et la fonction du cœur, la Lune a la place et la fonction du cerveau ; les cinq autres planètes y assument le rang et la fonction des cinq sens (cf. p. 282)[157]. En inscrivant dans un grand cercle douze petits cercles représentant les constellations zodiacales dans lesquelles chaque planète a ses «maisons», on obtient en quelque sorte le schéma de la physiologie de l'Homme cosmique[158]. Or ces «maisons» correspondent chacune, sont *interprétables* chacune, en organes du microcosme aussi bien qu'en organes du mésocosme que la personne sacrale de l'Imâm idéal typifie, de la même manière que l'Homme cosmique typifie le macrocosme.

L'adoption de ce schéma, avec sa distribution des plages de *nuit* et de *jour*, est ici, quant à la réalisation psychique poursuivie, un indice du plus haut intérêt. Nâsir sait bien qu'il s'agit d'une *projection*. Ce n'est pas la forme humaine terrestre qui est déduite de la forme du cosmos ; c'est inversement celle-ci qui est éprouvée comme une exemplification du microcosme humain. L'homme est l'enfant du macrocosme et de l'*Anima mundi* ; on conclut que le cosmos doit avoir même figure et même forme, mêmes traits que son enfant ; la déduction ne joue pas ici dans le sens inverse (cf. § 327). Et c'est précisément parce qu'il s'agit d'une projection psychique devenue consciente, que ce schéma prend un si grand intérêt. Car les plages de *nuit* et de

157. Le thème de la Forme humaine archétypique, de l'organisation anthropomorphique du monde divin comme aussi bien de l'univers tout entier, donnerait lieu à des recherches comparatives inépuisables ; cf. v.g. entre l'Homme cosmique du Jainisme et les Cieux que Swedenborg décrit comme un organisme humain, l'homologie frappante qu'a dégagée Heinrich Zimmer, op. cit. pp. 244-248.

158. Voir les diagrammes des pp. 278 et 287.

c'est l'homme terrestre, tel que le constitue chaque individualité humaine. En la profondeur de leur méditation, les philosophes ont pénétré l'homologie de l'Homme cosmique et de l'homme terrestre. Mais cela même, cette intériorisation, n'est encore qu'un «*zâhir*» pour le Sage théosophe, lequel connaît l'existence d'un autre monde, le cosmos intermédiaire et sacral de la communauté humaine ésotérique.

D'une part ce «'âlam-e Dîn», cette *ecclesia*, n'est pas une réalité physique, c'est une anthropologie, comme déjà l'attestaient les correspondances énumérées ci-dessus. Mais en outre, de même que les Sages philosophes méditaient la forme humaine terrestre comme symbolisant avec l'Homme cosmique, les Sages théosophes méditent le cosmos à la fois spirituel et terrestre, l'*ecclesia*, le «Temple de Lumière» dont ils sont les membres, dans son symbolisme avec le plérôme de l'Ibdâ', c'est-à-dire avec le cosmos archangélique au-delà du Ciel des Cieux. A ce titre ce «'âlam-e Dîn» n'est plus seulement une anthropologie mais une angélologie, en tant que la «da'wat» est «le Paradis en puissance» par rapport au «Paradis en acte» qui est le Plérôme. La méditation spéculative ismaélienne dispose ainsi de quatre plans de référence, et par là elle est à même d'établir non pas de simples proportions, mais des analogies de rapport. Le microcosme est au macrocosme comme le mésocosme est au «dâr al-Ibdâ'», c'est-à-dire comme la hiérarchie terrestre initiatique est à la hiérarchie céleste angélique. Comme nous le rappellerons plus loin encore (infra §5), l'anthropologie ismaélienne définit la condition humaine comme une phase intermédiaire et toute provisoire; elle peut s'abolir pour assumer la condition démoniaque, mais elle ne peut trouver sa consommation finale que dans l'atteinte à l'angélicité (fereshtagî, cf. le chap. XI du présent livre). Si donc l'anthropologie ne s'achève qu'en une angélologie, cette conception trouve ici, autant qu'elle les illustre, sa présupposition et son schéma. Et c'est d'importance capitale. Car le sens qu'il peut y avoir à *projeter* la *Forme humaine* aux différents plans de ces cosmos qu'elle «informe», devra s'accomplir en une transfiguration des mondes, dès lors que la Forme humaine n'est que celle de l'Ange en puissance; cette transfiguration sera précisément l'événement de la Qiyâmat al-Qiyâmât, cette Résurrection majeure dont les théosophes de la religion ismaélienne ont eu en propre le pressentiment et la vision. Mais le degré suprême de

dans le plérôme archangélique. Tout adepte de la «da'wat» continue la famille du Prophète. C'est l'exaucement de la prière d'Abraham : «Que celui qui me suit fasse partie de moi-même (Qoran 14 : 39)», et cette intégration est typifiée dans la déclaration du Prophète à l'égard de son Wa*s*î : «'Alî fait partie de moi-même, comme moi je fais partie de lui-même» (علي منّي وانا منه) (p. 111). Ici alors les Cieux ésotériques (*Asmân-e Dîn*) substituent leur chronologie à celle qui est réglée au calendrier de l'histoire d'après les révolutions des Cieux astronomiques (Asmân-e donyâ). Les Cycles de la mytho-histoire déroulent non pas un temps astronomique qui nombre le mouvement des astres visibles, mais un temps hiérophanique qui mesure les levers successifs des sept Luminaires aux Cieux hiérocosmiques. Ce sont pour le Cycle actuel : Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Mo*h*ammad et le Résurrecteur à venir, Khodâvand-e Qiyâmat (pp. 111-112).

Nous voici par la même tout près du sommet de la vision du présent livre de Nâ*s*ir-e Khosraw : une anthropologie cosmique répétant l'«harmonie» de la Forme humaine intégrale dans tous les cosmos, et invitant l'individu humain à atteindre d'exhaussement en exhaussement, par le dépouillement de son moi empirique, jusqu'à l'état de l'Homme Parfait. Psychologiquement cet état représente une *intégration* par laquelle la gnose théosophique ismaélienne rejoint finalement les pressentiments et les aspirations qu'attestent toutes les gnoses mystiques prenant leur support visible, leur «*zâhir*», aussi bien en d'autres Révélations que celle de l'Islam. Le chap. xxviii du livre fait surgir une question dont l'énoncé *apparent* ne vise que des données astronomiques : pourquoi le Soleil et la Lune n'ont-ils respectivement qu'une seule «maison» dans le zodiaque, tandis que les autres astres en ont deux (pp. 274 ss.)? Il faut toujours avoir présent à l'esprit le même principe : ce que les Sages philosophes ont médité c'est le macrocosme, le Monde majeur. Ils l'ont vu à l'image d'un être humain, et c'est pourquoi ils lui ont donné le nom d'Homme majeur ('âlam kabîr, insân kabîr, cf. le grec makrokosmos, makranthrôpos)[156]. L'homme mineur, le cosmos mineur ('âlam saghîr, mikrokosmos)

156. Comparer l'application de cette idée chez les alchimistes : P. Kraus, Jâbir ii p. 50 ; chez Sohrawardî, notre édition du K. *H*ikmat al-Ishrâq, p. 174 ; cf. F. Boll, Sternglaube und Sterndeutung, 4te Aufl., Leipzig 1931, pp. 136 ss., 166 ss.

astres corporels. Aux substances de l'homme échoit une part des Sept Luminaires éternels du plérôme archangélique. Ici et là, même diversité dans la réceptivité et dans l'effet; la hiérarchie des métaux *symbolise avec* la hiérarchie des âmes au sein du mésocosme (cf. p. 110).

Ces correspondances présupposent, certes, une doctrine du microcosme, c'est-à-dire une anthropologie, qui dévoile et montre dans la structure de l'être humain une homologie avec les structures de tous ces cosmos, ainsi qu'un point d'attache, terme et support de la relation avec chacune des parties homologues. S'il y a dans l'être humain qui est le «roi du monde» un support (ma*h*all) pour tous les degrés que représentent les différents métaux, c'est qu'il a lui-même une homogénéité, une communauté de nature avec l'or[155], quant à la capacité de métamorphose antérieurement présupposée pour atteindre à ce suprême degré. En effet si tous les humains n'arrivent pas au degré de la Prophétie, pas plus que les substances telluriques n'arrivent toutes au degré de l'or, chacun des degrés ou grades de la hiérarchie ésotérique, chacun des membres de la «da'wat» reçoit cependant une part des Lumières prééternelles qui sont les «astres spirituels»; c'est cette part de lumière et de subtilité grâce à laquelle il se distingue et se sépare de la masse des humains dont le rang correspond dans le cosmos physique à celui des simples Natures élémentaires et du corps tout court (cf. § 107 p. 111).

Si maintenant les sept métaux, avec leurs métamorphoses, ont leur homologue dans l'être humain dont l'âme correspond à cette nature de l'*or* à laquelle aspirent toutes les substances telluriques, de même alors chacun des membres de la «da'wat», à son rang respectif (symbolisant avec un degré des métaux), a également une demeure, une attache en l'Intelligence Universelle qui est le roi du monde d'en-haut. Chacun d'eux en effet est en homogénéité et en conjonction avec le Prophète, dont le rang dans le hiérocosmos correspond à celui de l'âme pensante dans le cosmos créaturel, à celui de l'*or* dans la hiérarchie des substances telluriques, à celui de la Première Intelligence

155. cf. ibid. p. 229 n. : le «Soi» en tant que l'âme, symbolisant avec (et symbolisé par) le plus noble des métaux. Là même (Grand Bundahishn et Zat-Spram), l'or vient en huitième lieu comme «totalité» des sept, ce qui atteste le mode de calcul spécifiquement iranien.

Les Cieux astronomiques sont l'indice d'autres Cieux. Les sept astres dont les choses engendrées sur terre tirent leur lumière et leur subtilité, sont un indice que dans ce monde d'en-haut qui domine le Ciel des constellations, il existe sept Lumières primordiales prééternelles (Haft Nûr-e awwalî-e azalî[153]). S'il est vrai que lumière et subtilité dans les êtres terrestres résultent d'un influx dont les astres qui brillent aux Cieux astronomiques sont les intermédiaires, à leur tour ces sept astres résultent de ces sources de Lumière et de subtilité que sont les hypostases de Lumière éternellement évoquées à l'être (mobda'ât) (cf. p. 109). Et de même que leur Énergie influe sur les Cieux astronomiques, elle influe également sur les Cieux intérieurs du microcosme humain dans lequel sept puissances correspondent à ces Sept hypostases archangéliques prééternelles. Chaque individu humain y participe, de la même manière que les sept essences qui sont les sept métaux, participent chacune dans la mesure de sa réceptivité, celle de la substance de son corps, à l'influx des Sept Luminaires. C'est par la différence dans la réceptivité du microcosme à l'égard de l'influx des pures Lumières, que s'expliquent la formation et l'ordination du monde intermédiaire, le mésocosme ou monde de la Religion initiatique. Une âme peut être au degré du Prophète, comme une substance corporelle peut-être au degré de l'or ; au degré du Wasî, comme au degré de l'argent ; au degré de l'Imâm, comme au degré du fer ; au degré du *H*ojjat, comme au degré du cuivre ; au degré du Dâ'î, comme au degré de l'étain ; au degré du Ma'dhûn, comme au degré du plomb ; au degré du Mostajîb, le nouvellement initié (celui qui « a répondu » à l'Appel), comme au degré du mercure[154]. Aux sept métaux échoit leur part respective de l'influx des Sept

153. Ici la hiérarchie du monde de l'Ibdâ' comprend sept degrés, au lieu de cinq dans le chapitre précédemment étudié. La heptade est obtenue par l'adjonction de l'*Ibdâ'* mise au principe comme une hypostase distincte, et par un dédoublement de l'Intelligence ('Aql) d'une part en sa substance et d'autre part dans le ternaire constitué par 'aql, 'âqil et ma'qûl (l'intellection, l'intelligeant et l'intelligé).

154. A comparer dans le mazdéisme la signification cosmique de l'Homme primordial, l'origine des métaux à partir du corps de Gayômard, cf. Reitzenstein und Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig 1926, pp. 225-226 (texte du Grand Bundahishn) et p. 228 n.

théosophie qui *symbolise avec* la philosophie, de même que symbolisent entre eux les mondes dévoilés par ces «deux sagesses».

Une autre mise en œuvre du ta'wîl interprètera en ce sens même les données de la physique céleste et de l'astronomie. La tâche reste la même ; il faut progresser des Cieux astronomiques aux Cieux ésotériques de la Religion ismaélienne ; de ceux-ci il faut progresser aux Cieux archangéliques supra-physiques, de même qu'il faut pénétrer jusqu'aux Cieux intérieurs du microcosme qui sont la structure intime du temple de la personne humaine. Chaque fois variera et trouvera son application le sens archétypique du *Mi'râj*, l'ascension céleste du Prophète. Et par la médiation du microcosme humain, c'est toute la physique terrestre, tout le mystère des productions engendrées par la Nature, par l'âme de la Terre, qui entreront en symbolisme.

Les Sages philosophes déclarent (cf. chap. VIII, pp. 107 ss.) que toute qualité subtile (la*t*âfat) qui se manifeste dans les Éléments matériels, provient du monde d'en-haut, au-delà des Sphères célestes. Les Sept Luminaires qui gouvernent les Cieux sont comme des fenêtres qui de ce monde au-delà s'ouvrent sur ce monde-ci, et par lesquelles advient tout ce qui ici-bas possède une qualité de lumière et d'état subtil. Ces sources de lumière pourtant diffèrent en nature, et leurs réceptacles ici-bas diffèrent encore davantage quant à leur nature et leur position ; aussi les choses terrestres diffèrent-elles en lumière et en subtilité. Les substances fusibles aspirent à devenir de l'or (p. 108) ; les substances congelables aspirent à devenir hyacinthe rouge (rubis, cornaline). Cependant, parce que les virtualités naturelles et les situations diffèrent, la réception des influx célestes diffère également ; seule une nature qui est plus pure et plus réceptive à l'égard de ces influx, devient de l'or ou du rubis. Et les philosophes ont appliqué les mêmes principes pour expliquer la diversité dans le monde des animaux et dans le monde des plantes, le fait qu'il y ait du cristal et qu'il y ait du jais, des fruits doux et des fruits amers...

Voici maintenant les théosophes mis en présence de la même question : l'égale relation et l'inégale réceptivité des êtres du monde d'en-bas envers les Sept Luminaires. Un même principe leur est commun, quant à l'énoncé, avec les philosophes. «Tout ce qui existe dans le monde sensible est un effet de ce qui existe dans le monde d'en-haut.» Mais il va se produire la même anaphore que précédemment.

de la sodalité ismaélienne est ainsi représentée par ce schéma.

L'altération introduite par la substitution de «Dîn» à «jawhar» permet un développement imprévu, voire impossible si les «intervalles» n'étaient interprétés que dans le sens de l'harmonie des philosophes. De celle-ci pourtant le «ta'wîl» sait progresser et passer à celle de la sagesse théosophique. Un nouveau développement s'annonce alors, un enchaînement à l'harmonie du plérôme archangélique avec lequel symbolise la hiérarchie religieuse ésotérique, comme avec celle-ci symbolisait la hiérarchie ontologique de l'être. L'ampleur sonore atteint son maximun. Les intervalles de cette harmonie céleste sont comme répartis sur un autre clavier, tout en correspondant à ceux du cosmos initiatique. L'Intelligence ('Aql)[151] est principe et source pour l'Ame (Nafs) et le Wa*s*î; l'Ame qui est dérivée par rapport à 'Aql, est principe et source pour Jadd et Imâm[152]. Jadd est principe et source pour Fat*h* et *H*ojjat; Fat*h* est principe et source pour Khayâl et Dâ'î. On a ainsi les séries homologues: 'Aql, Nafs, Jadd (Gabriel), Fat*h* (Michaël), Khayâl (Seraphiel),— Rasûl, Wa*s*î, Imâm, *H*ojjat, Dâ'î (cf. p. 155). Le cosmos de la «da'wat» est une typification du monde archangélique de l'*Ibdâ'*. Il est le *mesos*, le moyen terme ou *mésocosme*, qui permet de passer du cosmos physique créaturel ('âlam al-khalq) au cosmos des êtres de lumière éternellement existenciés ('âlam al-Amr). La physique ne s'identifie pas avec la théologie. Mais il s'agit de *comprendre théologiquement* les choses physiques; c'est en ce Comprendre que consiste le «ta'wîl» et c'est pourquoi il instaure une

151. Il ne nous est pas possible non plus de commenter ici en détail la structure des hiérarchies célestes. On trouve le schéma de la Décade chez Kermânî. Elle s'analyse ainsi: il y a l'Intelligence et l'Ame ('Aql et Nafs); à leur suite le III^me 'Aql ou Archange qui par sa «faute» devint le X^me; pendant le «retard» où l'entraîna son vertige, ont procédé Sept autres Chérubins ou Verbes divins. Ici nous avons un schéma pentadique: la dyade 'Aql-Nafs, puis une triade (cf. infra §4) de trois *Kerubim*, dont le dernier (Gabriel) correspondrait au démiurge et au rang de l'Intelligence agente ou Esprit-Saint chez les falâsifa. Les variantes sont encore plus complexes que dans les schémas de ces derniers (voir notre «Avicenne et le Récit visionnaire» Notes et Gloses, n. 180 ss.); aucune n'est indifférente, si l'on s'attache à en déceler l'«intention» phénoménologique; cf. encore notre Temps cyclique p. 195, et Strothmann, Texte VI 5.

152. Nous commentons plus loin (§4) la triade Jadd, Fat*h*, Khayâl.

cette hiérarchie du macrocosme à l'archétype dont elle n'est qu'une exemplification parmi d'autres, l'exemplification créaturelle.

La marche à suivre pour ce «ta'wîl» est déjà toute tracée par l'effort des Philosophes. Leur schéma descendait jusqu'à l'homme comme espèce des espèces, en partant de la substance qui est genre pour le corps et pour l'esprit; puis venait le corps qui, espèce par rapport à la substance, est genre par rapport aux deux espèces: les êtres qui peuvent croître et ceux qui ne le peuvent pas; le capable de croissance est genre pour l'animal et le végétal; l'animal est genre pour le doué d'intellect et le privé d'intellect; le doué d'intellect est genre pour l'homme et pour l'ange. La modification herméneutique consistera maintenant à lire et à interpréter «religion» (Dîn) là où il y avait «substance» (*jawhar*), sans que rien soit modifié à la structure d'un schéma où chaque degré représente une espèce et une dérivation par rapport au degré supérieur, mais un genre et une source par rapport au degré inférieur. La *Religion éternelle*, expression de l'Impératif originel et originateur, est la source de deux dérivations: l'Intelligence (dans le plérôme) et le Prophète (dans le hiérocosmos). Le rang du Prophète qui est un dérivé (ou une espèce) par rapport à «Dîn», est source (ou genre) par rapport à son «Wa*s*î», le légataire spirituel détenteur du sens ésotérique de sa religion; le «Wa*s*î» qui est un dérivé par rapport au Prophète, est une source par rapport à l'Imâm; ainsi en va-t-il ensuite pour l'Imâm par rapport au «Wa*s*î» et par rapport au «*H*ojjat», pour celui-ci par rapport à l'Imâm et par rapport au Dâ'î, pour le Dâ'î enfin par rapport au *H*ojjat et par rapport aux prosélytes, les membres nouvellement initiés à la «da'wat», lesquels «symbolisent avec» le rang occupé par l'homme, espèce des espèces, dans le schéma philosophique de la substance[150]. Ils sont ici le «dérivé des dérivés» (far' al-forû'), au-dessous duquel il n'est plus de dérivation. Toute la structure du Temple mystique

150. Voir le diagramme de la fig. 2 p. 155. Il ne nous est malheureusement pas possible de consacrer les développements qui seraient nécessaires ici à la signification et aux désignations des grades de la hiérarchie ésotérique; leur nombre est donné ici même avec des variantes. D'autre part la signification de ces grades devait profondément changer, être intériorisée, dans l'Ismaélisme réformé d'Alamût, cf. notamment W. Ivanow, On the Recognition of the Imâm, Bombay 1947.

au degré qui lui est supérieur; en revanche elle s'affirme comme un genre par rapport au degré qui lui est inférieur. Finalement on revient à l'homme qui est l'*espèce des espèces*, c'est-à-dire l'espèce par excellence, celle qui ne peut plus se subdiviser en espèces mais seulement en individus[149].

A cette réponse s'enchaîne celle des Herméneutes spirituels (p. 154 § 153). Ils n'ont aucune objection contre la manière dont les philosophes ont entendu la question, ni contre l'analyse détaillée des êtres qu'ils ont donnée en réponse. Cette réponse est vraie, mais ils n'ont pas *tout* entendu de la question; ils ne l'ont entendu qu'en *un seul monde*. Ils se sont en somme comportés encore comme des exotériques, des «Ahl-e *ẓâhir*». Pour entendre *toute* la question posée, il faut rappeler un principe qui est le pilier et fondement du symbolisme des mondes et des deux sagesses: c'est que l'univers sacral de la Religion divine (Dîn-e Khodâ) reproduit le même archétype (mithâl) que l'univers terrestre, et cela parce que le cosmos physique tient son existence de l'Intelligence démiurgique ('Aql), et que le hiérocosmos tient son instauration de l'Impératif divin originateur (amr, farmân). Or l'Intelligence est elle-même le contenu initial de cet Impératif primordial. S'il importe que l'homme apprenne à connaître les degrés des êtres qui sont la création de l'Intelligence, c'est qu'il y a là une voie pour atteindre par un mouvement ascensionnel, par une anaphore, à la connaissance des degrés de l'Impératif originel. Du cosmos physique qui est le macrocosme, il faut tirer les indices d'un autre monde qui est le monde sacré: le hiérocosmos, un monde intermédiaire, un *mésocosme* entre le macrocosme et le microcosme. Bref, les «intervalles» qui constituent l'harmonie physique des êtres, doivent être *interprétés dans le sens* d'une harmonie sacrée. A son tour celle-ci guidera, permettra une *exegesis* vers un autre cosmos, le plérôme sacrosaint archangélique, le «dâr al-Ibdâ'». C'est ainsi que la hiérarchie des genres et des espèces décrite par les Sages philosophes prendra son *vrai* sens, c'est-à-dire lorsque le ta'wîl aura reconduit

149. A vérifier sur le diagramme donné p. 153. On trouve le récit de la même enquête, rapporté cette fois non plus à Aristote mais aux Sages philosophes en général, et développé en une longue amplification, dans l'Encyclopédie des Frères de la Pureté (Rasâ'il éd. du Caire, t. I, pp. 323 ss.).

3. Le symbolisme des mondes.

Montrer et motiver ce symbolisme sera le programme du livre «réunissant les deux sagesses». Certaines des pages qui précèdent auront déjà suggéré que le terme de «symbolisme» aurait pu figurer dans la traduction du titre du livre. En effet, si l'on se conforme au sens premier du mot grec *symbolè* qui est l'action de jeter ensemble, d'assembler, de réunir, la «réunion des deux sagesses» équivaut à dire le «symbolisme des deux sagesses». Cependant, à choisir cette traduction l'on aurait risqué quelque équivoque, car en l'absence des contextes, on pourrait entendre qu'il s'agit de deux sagesses symboliques, et non pas rigoureusement, pour parler la langue de Leibniz, de deux sagesses qui *symbolisent* l'une *avec* l'autre. Et si elles *symbolisent*, c'est que les mondes qu'elles dévoilent et décrivent, *symbolisent* également les uns *avec* les autres. Ce symbolisme est à la fois *ce qui* rend possible le «ta'wîl», et *ce que* le «ta'wîl» dévoile du fait même qu'il s'accomplit. L'idée s'en affirmera dans le livre principalement à l'occasion de trois grands thèmes : le schéma de la dérivation des genres et des espèces, les Sept Luminaires, les «maisons» des planètes dans le zodiaque telles que les décrit l'astronomie.

Le vers 19 de la qasîda d'Abû'l-Haitham pose ces questions : «Qu'est-ce qui est genre, non pas espèce? Espèce, non pas genre? Qu'est-ce qui est tantôt genre, tantôt espèce?» (cf. chap. XIII, pp. 151 ss.). Aristote est alors introduit en porte-parole des Sages philosophes, pour exposer comme s'il faisait le récit d'une observation personnelle, l'«invention» des genres et des espèces. Prenant comme point de départ les êtres humains, l'enquêteur à la recherche d'un nom commun qui puisse les rassembler en les désignant tous, s'élève ensuite, de groupe en groupe, depuis l'homme en passant par l'animal, le végétal, le minéral, jusqu'au concept et au nom de corps : là nouvel arrêt, puisque le concept d'esprit nécessite un nouveau concept qui puisse subsumer le corporel et l'incorporel. L'enquêteur s'élève alors jusqu'au concept de substance, au-delà duquel il n'entrevoit plus rien ; il peut par conséquent déclarer que la substance est le *genre des genres*, c'est-à-dire le genre suprême. La série ascendante une fois gravie, est alors parcourue en sens inverse. Chaque espèce est désormais trouvée telle par rapport

étrangères l'une à l'autre: sagesse grecque et sagesse ismaélienne. Suivant la signification qu'il donne aux sons et intervalles composant le premier «accord», c'est-à-dire suivant l'harmonie dans le *sens* de laquelle il l'interprète, le développement de la pensée prendra un cours tout différent. Il faut interpréter philosophie grecque et théosophie ismaélienne dans un *sens* qui en rende cohérent l'«enchaînement harmonique». En fait ici même, celui-ci est-il déjà donné? L'herméneute, il faut le dire, doit aussi prendre quelques initiatives de compositeur, introduire dans le premier accord une altération, une dissonance, pour la résoudre avec bonheur dans l'harmonie qu'il a prévue dès l'origine. Nâṣir-e Khosraw, dans le choix des thèmes et des accords, se révèle comme un habile et prévoyant herméneute. Il fallait en effet habileté et prévoyance pour progresser de l'impératif grammatical à l'Impératif existentiateur (cf. ci-dessous §5), des «intervalles» de la substance à ceux de la sodalité ismaélienne (ci-dessous §3) etc. Il importait de découvrir chaque fois la signification spéciale qui justifiât ce développement, mais le ta'wîl sait justifier des enchaînements qui nous apparaissent si imprévus et si compliqués, qu'il faudrait inventer un système de signes, comme pour les fonctions tonales, afin d'en montrer la cohérence. Ces allusions suffiront à suggérer toutes les implications du sous-titre que nous avons adjoint au présent livre de Nâṣir-e Khosraw «réunissant les deux sagesses»: ***harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne.***

A leur tour, ces quelques pages motiveront celles qui suivent. Quelques grandes conceptions de base, notamment celle de plusieurs cosmos *symbolisant* les uns *avec* les autres, pourront illustrer la mise en œuvre du ta'wîl comme exégèse symbolique fondamentale, aussi bien que les schémas cosmologiques présupposés par celle-ci. Dans cette pluralité d'univers que se donne l'imagination métaphysique ismaélienne, une triade de Figures, mentionnées à plusieurs reprises par Nâṣir dans ses livres, retiendra particulièrement notre attention. Elle offre en effet un cas exemplaire de récurrence d'un archétype, et dans ce livre ismaélien en langue persane, elle montre comment est interprété dans le sens de l'harmonie de «Dîn-e *Ḥ*aqq» un des *theologoumena* provenant des anciennes religions iraniennes. Quelques autres thèmes seulement seront encore mentionnés, à cette fin d'en illustrer l'interprétation harmonique. On ne peut faire plus dans cette étude préliminaire.

pas qu'il s'agisse de supprimer ce geste (le « *zâhir* » !). Mais il ne s'agit nullement de confronter, par des procédés rationnels, des données également rationnelles, dont on présupposerait qu'elles expriment tout ce qu'elles ont à exprimer, ou qu'elles se réduisent à un propos unique et se rapportent à un unique plan d'être. Les propositions des philosophes, Nâsir les énonce, les analyse, les commente, les laisse apparemment intactes, de même que la théosophie ésotérique laisse intacte la Face de la Religion, conformément au précepte : ne frappez pas au visage ! C'est que l'*exegesis* en reconduisant à l'origine, ne mutile pas; elle transfigure.

Nous avons essayé d'analyser ici la démarche mentale du ta'wîl comme *exegesis* par excellence, comme opération comportant chaque fois un mouvement ascensionnel (anagogie, anaphore). Il s'en dégage peut-être un enseignement utile. Plus l'on médite sur le ta'wîl en tant que procédé de pensée et de prise de conscience, plus il laisse pressentir d'intérêt pour la philosophie tout court. Ce fut jadis pour celle-ci un gain extraordinaire que la mise en relation, par exemple, d'un style d'architecture et d'une structure sociale, d'un code de rhétorique et de procédés du discours musical. *Mutatis mutandis*, les penseurs ismaéliens témoignent d'un semblable pressentiment des connexions lorsque, par exemple, la structure de l'ontologie aristotélicienne leur apparaît comme homologue à celle de leur sodalité, ou lorsque dans les lois de symétrie de l'anatomie humaine ils discernent une répétition de celles qui commandent l'ordre des constellations (infra § 3).

Ce sont, pour notre part, les analogies musicales qui se présentent spontanément pour caractériser les différents procédés mis en œuvre par le ta'wîl. On constate des transpositions, altérations de tonalité, changements de clef, de registre ou de clavier etc. Toutes ces comparaisons peuvent aider à comprendre le processus exégétique : comment on « enchaîne » par exemple, du schéma aristotélicien de la substance (jawhar) au schéma ismaélien de l'organisme religieux (dîn), bref comment la « réunion des deux sagesses » tend à un but grandiose et précis : une interprétation harmonique de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne.

Ce qui en technique musicale s'appelle « interprétation harmonique » offre ici d'excellents points de comparaison. L'exégète se trouve en présence de deux accords ou de deux harmonies apparemment

technique réelle et opération spirituelle. Ce ne serait pas sans profit pour les gloses à inscrire en marge des passages de philosophie naturelle dans le présent livre de Nâsir-e Khosraw; nous devons pourtant nous limiter ici à une allusion. A son tour en effet, l'Opération alchimique exemplifie la démarche archétypique du ta'wîl[148]: occulter l'apparent, manifester le caché, tel est le précepte. Dans chaque corps il y a un fond intérieur latent qui constitue le complément exact de ce qui est manifeste et apparent. La «science de la Balance» a pour propos de découvrir dans chaque corps le rapport qui existe entre le manifesté et le caché, l'extérieur et l'intérieur, l'exotérique et l'ésotérique.

Bref, l'exigence et le souci ultime du «ta'wîl», sa méthode et son but, nous remettent toujours en présence de cas exemplifiés tout au long du livre de Nâsir-e Khosraw. En définitive l'urgence est celle-ci: nous sommes encore dans la Période mohammadienne du Cycle inauguré par Adam. Il s'agit de prendre place dans l'«arche de Noé» que représentent les Membres de la Maison prophétique (ahl-e Bait), la lignée des Imâms, parce que celle-ci est détentrice du secret du «ta'wîl», qui se confond avec le secret de la Résurrection, c'est-à-dire avec le secret de la vie même. Quiconque ne prend pas place dans cette arche, périra dans le déluge de l'Ignorance, dans le cataclysme de l'Inconscience (cf. p. 38 du texte). Car la perdition et la mort dont furent menacés les peuples de 'Ad et de Thamoud, ce ne sont ni la ruine matérielle ni la mort corporelle. Cette mort corporelle, leurs propres prophètes (Hûd, Sâlih, Sho'aib) l'ont connue. Mohammad aussi est mort. Quelle différence alors y aurait-il entre prophètes et ennemis de la Foi devant la mort? Non, il n'y a qu'une seule mort redoutable, une mort sans résurrection, la mort dont peut mourir une âme, par inscience et inconscience, par privation ou par refus de cette gnose qui est le secret du «ta'wîl» (*ibid.*).

On a rappelé précédemment que le propos du «ta'wîl» est très éloigné de ce que nous appelons aujourd'hui «méthode historique» avec ses règles de macération critique. Pour apprécier le «ta'wîl» ismaélien, la question à décider est celle-ci: faut-il regarder *ce que* le geste vous montre, ou bien faut-il maintenir le regard fixé sur ce geste, quitte naturellement à ne rien voir de ce qu'il vous montre? Ce n'est

148. Ibid. p. 76.

d'intégrer à l'harmonie théosophique, ceux des philosophes qui nient la prophétie, ou qui ne sont pas assimilables aux prophètes, cf. supra § 1). Sans «bâṭin», le «ẓâhir» n'est qu'une écorce insignifiante; sans «ẓâhir», quel réceptacle y aurait-il pour cacher le «bâṭin»? Il faut absolument avoir en l'esprit ces prémisses, lorsqu'on lit un texte ismaélien; nous les rappelons brièvement ici, car les exposés accessibles en sont rares.

Ce sont ces prémisses qui permettent de déjouer certaines objections venant du côté des *falâsifa*. J'ai eu occasion de commenter ailleurs les objections émises par un commentateur anonyme du Récit avicennien de Ḥayy ibn Yaqẓân, contre le ta'wîl ismaélien, et ne puis qu'y référer ici[146]. Dans la pensée du philosophe, le ta'wîl postulerait une *regressio ad infinitum*, en ce sens que le «ẓâhir», l'énoncé littéral de la Loi religieuse, nécessiterait une nouvelle «communication» divine pour la notification de son sens ésotérique. Mais une fois *énoncé*, celui-ci à son tour est cristallisé dans une évidence littérale qu'il faudra une nouvelle Révélation pour décrypter. Cette objection trahit une méconnaissance profonde de ce qui caractérise et différencie l'éclosion d'un *symbole* et la cristallisation en un *dogme*. En énonçant le sens ésotérique d'un symbole, référant à tout l'Inexprimé qui subsiste, on ne l'objective ni ne l'objectifie en un nouveau dogme. Car en fin de compte, ce n'est pas tel dogme en particulier, c'est l'âme même, comme *Urerfahrung*, que l'adepte doit pénétrer et expérimenter. Tel est précisément ce qu'annonce sans équivoque le motif de la «seconde naissance», naissance spirituelle ou résurrection. En outre, en milieu proto-ismaélien, on trouve rappelé expressément que le Glorieux (la figure archétype de Jâbir l'alchimiste ismaélien), s'il est un Nâṭiq, n'est en rien cependant l'Énonciateur d'une Loi religieuse positive et littérale; il est bien plutôt Parlant en une «diction immatérielle» la Signification ésotérique, l'*absconditum* dont jamais il ne se détache[147].

Cette évocation de Jâbir nous conduirait à un *excursus* sur les relations entre l'Ismaélisme primitif et l'alchimie jâbirienne, à la fois

146. Voir notre étude sur «Avicenne et le Récit visionnaire», 3me partie: Notes et Gloses, pp. 77-79 n. 61-64.

147. cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân (Eranos-Jahrbuch XVIII 1950) p. 74.

à son tour est limité par une nouvelle limite à dépasser[142]; la perspective s'exhausse au-delà de la hiérarchie terrestre. A chaque degré, l'adepte est par rapport au rang qui le suit (tâlî) comme un Qâ'im, un résurrecteur : il doit susciter, «ressusciter» son «suivant» au rang qu'il occupait, et qu'il quitte en étant lui-même ressuscité au rang supérieur[143]. Ces résurrections ascendantes correspondent au développement de la virtualité angélique. En termes de psychologie des profondeurs, chaque degré supérieur représente par rapport au degré inférieur le «Soi» qui enveloppe, comme sa transconscience, le Moi de l'adepte. On a avec raison fait observer que l'intégration et la réalisation du Soi, la maturité complète, exigent la brisure, la rupture avec les évidences toutes faites imposées dès l'origine et adoptées par l'homme comme si elles étaient siennes. Le «tawîl» opère précisément cette rupture: il réalise cette *coincidentia oppositorum* (du «*z*âhir» et du «bâ*t*in», de la négation et de la négation de la négation) qui n'est exprimable qu'en symboles dont la compréhension n'exige rien de moins qu'une «nouvelle naissance[144]».

La marche du «ta'wîl» est parallèle à celle que suit le «taw*h*îd», la *réalisation* de l'Unique en son acception ismaélienne. Elle doit se maintenir entre les deux limites de la détresse dogmatique: la double impossibilité et d'affirmer et de nier. Donner à Dieu des attributs, affirmer qu'il est existant, qu'il est cause, par exemple, c'est de l'anthropomorphisme (tashbîh). Mais lui dénier tout attribut, c'est l'évacuer du cosmos (ta'*t*îl). Le «taw*h*îd» doit suivre une ligne de crête entre la négation et la négation de la négation[145]. De même sans «ta'wîl», le «tanzîl» n'est que texte mort et servitude mortelle; mais sans «tanzîl», le «ta'wîl» est suspendu dans le vide (d'où l'impossibilité

142. cf. notre Rituel sabéen... p. 233; Idrîs, *Zahr* cit. *in* Ivanow, Rise p. 243 (54-55 du texte arabe).

143. cf. Temps cyclique p. 213; R. Strothmann, Gnosis-Texte der Ismailiten IX 5, I*dâh* 11 et Ism 2-3; c'est le sens ésotérique de la formule attribuée à l'Imâm fâtimide al-Mo'izz: «Le croyant n'est pas un croyant avant d'avoir *ressuscité* un croyant semblable à lui» (ibid. p. 60 l. 3-4).

144. On peut comparer ici Heinrich Zimmer, Philosophies of India, ed. by J. Campbell (Bollingen Series XXVI). New York 1951, pp. 312 ss.

145. cf. tout le 1er chap. du «Kashf al-Ma*h*jûb» d'Abû Ya'qûb Sejestânî, pp. 4-15 de notre édition.

retour vers l'origine céleste transcendante, auquel participent tous les adeptes de la «da'wat» ismaélienne, est le repentir et la nostalgie du Démiurge de notre humanité, le Dixième Archange. Cette nostalgie sera désignée par quelques auteurs comme l'Ève éternelle de l'Archange[139]; aussi bien est-ce elle qui de Cycle en Cycle, de Période en Période, engendre chaque adepte à cette angélicité (fereshtagî) à laquelle Nâsir-e Khosraw consacre le chap. XI du présent livre. Et si cette Ève éternelle a sa typification dans l'Imâm en tant que «mère spirituelle» de l'adepte[140], le trait précise que cette génération est essentiellement le fruit du «ta'wîl» dont l'Imâm est la source. Si enfin le fruit du «ta'wîl» est «wilâdat-e rûhânî, wilâdat-e dînî», naissance spirituelle ou naissance initiatique, c'est que l'*exegesis* des textes est non seulement l'image mais la préparation de l'*exegesis* de l'âme. Chaque «ta'wîl» accompli, chaque symbole intérieurement réalisé, est déjà une résurrection (qiyâmat) mineure. Mais cela n'est possible qu'en vertu de ces correspondances fondamentales évoquées ici au début, conformément auxquelles les êtres de tous les univers sont répartis en hiérarchies homologues, dont chaque degré supérieur se propose au rang inférieur qui le suit comme en étant la Vérité (haqîqat), et comme une invite à y accéder par une «résurrection» (qiyâmat).

La théosophie ismaélienne ne différencie en effet les Intelligences angéliques du plérôme que par leur rang d'antécédence ontologique (marâtib al-sabq). Mais chaque Suivant (Tâlî) est à son tour le Précédent (Sâbiq) d'un autre; il en est à son tour le «Trône» ('arsh). De même en va-t-il dans l'univers physique[141], ainsi que dans le hiérocosmos de l'Église ésotérique : le mouvement de tout être est en vue d'atteindre au degré qui est au-dessus de lui, pour atteindre progressivement à la stature de l'Homme Parfait. D'où, la courbe de vie de l'adepte reproduira dans le microcosme de son individualité, la totalité du Cycle ou *Aiôn*. En une ascension de Résurrections ou «Qiyâmât», il progresse d'un Ciel-limité (mahdûd) à un Ciel-limite (hadd), lequel

139. Ibid. p. 197 et p. 203 n. 68 (Nasîraddîn Tûsî *in* Tasawworât, et Idrîs 'Imâdaddîn).

140. Mâdar-e nafsânî; cf. dans le présent livre pp. 209, 210, 242 l. 13 ss., le chap. XXX pp. 295-299.

141. cf. Tasawworât pp. 64-65 du texte persan, et notre Temps cyclique pp. 213 ss.

«*z*âhir» et «bâ*t*in». Le «*z*âhir», c'est l'extérieur, l'apparent, l'évidence littérale, la Loi, le texte du Qorân. Comme étant un «majâz», ce n'est qu'une dérivation, une conséquence (far'); c'est l'en-bas et l'envers du monde permanent et éternel. Celui qui pratique le «ta'wîl», reconduit le «*z*âhir» à son origine, le *fait revenir* à son essentielle, secrète et vraie Réalité (*h*aqîqat, bâ*t*in). Si le «*z*âhir» des religions positives est prégnant du symbolisme de la Vraie Réalité, c'est que leurs prescriptions concernent les observances et rites extérieurs de la piété; mais ces prescriptions changent comme changent toutes choses dans le monde du devenir, tandis que lès significations intérieures et spirituelles des religions positives (le «bâ*t*in» de la «sharî'at») se rapportent au monde de l'Idée, de la Vraie Réalité, lequel est immuable et inaltérable : «Dîn-e *H*aqq» est la Religion éternelle. «La religion positive est l'aspect exotérique de l'Idée, et l'Idée est l'aspect ésotérique de la religion positive;... la religion positive est le symbole, et l'Idée est le symbolisé[137].» L'*exotérique* est en perpétuelle fluctuation avec les Cycles et Périodes du monde; l'*ésotérique* est une Énergie divine (Qodrat-e ilâhî) qui ne succombe pas au devenir. Bien entendu, il faut une *personne* pour instaurer l'un et l'autre. Instaurer le «*z*âhir» est la mission du Prophète, l'Énonciateur ou Nâ*t*iq. Reconduire le «*z*âhir» à son «bâ*t*in», c'est l'œuvre de l'Imâm, pilier et fondement de l'exégèse des symboles, de le «religion en Vérité» qui est celle des «Ahl-e *H*aqîqat», lesquels constituent le «'âlam-e Dîn», le mésocosme sacré de l'Église ésotérique, temple terrestre de la Religion éternelle.

Si le «ta'wîl» consiste à revenir, à reconduire à l'origine, en ce sens tout le processus cosmique consiste en une *exegesis*, l'exégèse du «texte» cosmique. Il y a un prologue dans le Ciel (dont Nâ*s*ir ne parle pas dans le présent livre) à la dramaturgie de la mytho-histoire terrestre. Ce prologue consiste essentiellement dans le «retard», l'hésitation qu'apporta le Troisième Archange à accomplir son «taw*h*id»; dans ce vertige de stupeur, l'Archange se laissa distancer et recula au rang de Dixième, celui du Démiurge de notre cosmos; le Temps historique cyclique de ce cosmos n'est ainsi en son essence que de «l'éternité retardée[138].» Dans son essence également, le processus cosmique de

137. شریعت ظاهر حقیقت است، وحقیقت باطن شریعت، وظاهر عنوان باطن است، وشریعت مثال است وحقیقت ممثول Ibid pp. 55-56.

138. Voir réf. dans notre étude sur Le Temps cyclique... pp. 195 ss.

ma'âl est ainsi le but, le lieu où l'on rentre, le sens d'un écrit). Il faut penser à cette étymologie pour que la signification courante du mot « ta'wîl » comme *exégèse* spirituelle, exégèse symbolique, prenne toute sa valeur. Sous le sens d'*exegesis* se trouve impliqué un sens de retour, d'*exode*, de sortie hors de la lettre, qui sera une rentrée ou, paradoxalement et plus exactement, une sortie en *soi-même*. Et si l'on parle d'exégèse symbolique, il faut encore prendre bien garde de ne pas confondre symbole et allégorie. Le *symbole* est là pour annoncer quelque chose qui ne peut pas être *exprimé* autrement ; il est l'unique expression du *symbolisé*. L'allégorie est une figuration plus ou moins artificielle de généralités ou d'abstractions qui sont parfaitement connaissables par d'autres voies.

Maintenant, *que* reconduit l'exégèse ou « ta'wîl », et *à quoi* reconduit-elle ? Ici s'offrent des couples de termes qui sont les mots-clefs du lexique technique. *Majâz* (figure, métaphore) et h*aqîqat* (vérité, réalité, essence). *Zâhir* (l'apparent, l'exotérique) et *bâtin* (l'intérieur, le caché, l'ésotérique). Tous ces termes se correspondent. « Majâz » comporte l'idée de « dépasser », de passer outre en allant vers . . ., d'où méta-phore, trans-fert. Mais prendre garde : ce n'est pas qu'un sens « métaphorique » soit à dégager de l'énoncé ; c'est l'énoncé même qui, en tant que proféré, nécessairement dépasse, *trans-gresse* la pure réalité-essentielle (*h*aqîqat) du sens caché, ésotérique (bâ*t*in). Il en va ici à l'inverse de l'ordre des évidences qui s'imposent au profane ; ce qui s'impose à celui-ci, comme sens littéral, apparaît à l'initié comme une métaphore qu'il faut faire *régresser* au sens vrai « avec lequel » elle symbolise. Ce sens vrai c'est la « *h*aqîqat », c'est l'Essence, l'*Idea*.

C'est pourquoi l'on n'a pas le droit de dire que le « ta'wîl » comme exégèse symbolique pratiquée par la théosophie ismaélienne, *détourne* un texte de son vrai sens ; tout au contraire, elle le fait *retourner* à son sens vrai, celui qui fut *transféré* dans la figure ou métaphore qui le typifie. C'est pourquoi aussi le *mithâl* n'est pas une allégorie (ni le *tamthîl* une « allégorisation »), mais l'exemplification privilégiée d'un archétype ; le *tamaththol*, c'est l'état de la chose sensible ou imaginable qui possède cette investiture de l'archétype et « symbolise avec lui » ; en typifiant ce dont elle est le *chiffre*, le symbole privilégié, elle se trouve exhaussée à son maximum de signification.

Même contraste et même complémentarité entre les termes de

son sens est *multiple*, vise *plusieurs* mondes, se développe en des contextes différents. C'est pourquoi le plus souvent (v. g. dans le cas de chapitres comme ceux analysés plus loin §3), l'horizon de la réponse philosophique en est complètement transformé. Une progression a eu lieu, une *exegesis*, une transposition ou anaphore. C'est cela le secret du ta'wîl, et ce qui, en assurant la cohésion du livre, fait que dans la «réunion des deux sagesses» se perçoit un enchaînement d'harmonies, très subtil certes, mais non moins sûr de son triomphe. Grâce à cette «progression», la religion de ces «*h*onafâ'» exotériques que sont les Sages philosophes, est reconduite à sa vérité ésotérique. Comme l'auteur vient de nous rappeler que cette théosophie est essentiellement ta'wîl et bâ*t*in, il nous reste à dire quelques mots sur ces deux concepts essentiels, avant d'en montrer la mise en œuvre dans quelques chapitres exemplaires qui illustrent le symbolisme présupposé par le «ta'wîl», et à travers lequel le ta'wîl seul permet de progresser.

2. *Le «Ta'wîl» ou exégèse symbolique.*

Il y a une similitude de structure, une homologie entre plusieurs univers: plérôme céleste de l'Ibdâ', macrocosme de la physique et de l'astronomie, microcosme de l'individualité humaine, mésocosme ou monde intermédiaire que constitue la sodalité ésotérique (ahl-e Bâ*t*in), le cosmos sacré ou *hiérocosmos* de la Religion éternelle (Dîn-e *h*aqq). C'est en vertu de cette homologie que, par exemple, l'image de Cieux superposés, emboîtés ou involués les uns dans les autres, peut schématiser tous ces univers. Et c'est cette homologie qui est principe et motivation de la méthode proprement ismaélienne d'interprétation, de son acte même de Comprendre qui est désigné comme «ta'wîl». Le mot et son concept font pendant au mot et au concept de «tanzîl». *Tanzîl* désigne en propre la religion positive, la lettre de la Révélation dictée par l'Ange au Prophète-Nâ*t*iq qui aura la charge de l'énoncer[135]. C'est *faire descendre* quelque chose du monde supérieur. «Ta'wîl» c'est étymologiquement *faire revenir à*..., c'est reconduire, ramener[136] (le

---

135. cf. Kalâmi Pîr pp. 55-57 du texte persan.

136. تأویل از «اوّل» است واوّل چیزی بأصل خود رسانیدن... پس صاحب تأویل آن کس باشد که سخن‌را از ظاهر خود بگرداند وبحقیقت آن برساند Ibid. p. 57.

Sages théosophes (*h*okamâ-ye Dîn) suivant les versets du Livre de Dieu et les sentences traditionnellement attribuées au Prophète, et avec les Sages philosophes (*h*okamâ-ye falâsifa) et les éminents Logiciens suivant les arguments rationnels et les prémisses concluantes et satisfaisantes, — pour cette raison que le trésor de la sagesse est le cœur de celui qui fut le sceau des héritiers des Prophètes, mais qu'il y a également un parfum de la sagesse dans les livres des anciens Sages (§ 21 p. 18). »

Dès lors aussi mesurons bien ce propos. Nâ*s*ir se conformera à deux modes d'exposition : comme le font les « *H*okamâ-ye dînî », il se servira des versets du Livre et des traditions ; comme le font les philosophes, il se servira d'arguments rationnels. Mais ne nous méprenons pas. Réunir n'est pas ici juxtaposer, nous l'avons dit, moins encore juxtaposer simplement des arguments rationnels et des arguments scripturaires pour un même objet de démonstration. Il ne s'agit pas de *prouver* une même chose aux uns avec les premiers arguments, aux autres avec les seconds, ni de renforcer les arguments scripturaires par des arguments philosophiques de crédibilité. Le processus et le projet sont tout autres. Il y a un schéma et un projet théosophiques que le penseur possède au préalable, schéma qui comporte essentiellement une pluralité d'univers et leur symbolisation. C'est cette intuition ou cette *image primordiale* qui subsume et se subordonne tous les arguments, et en rend l'emploi cohérent. En fait, l'exposé philosophique vise un certain cosmos ; l'exposé théosophique vise un autre cosmos. Mais les cosmos communiquent de l'un à l'autre ; le tout est de les « interpréter dans le sens » qui permet ce passage, car préalablement à tout argument scripturaire ou rationnel, il y a cette loi de correspondance entre les mondes qui par leur structure homologue exemplifient un même archétype. Nâ*s*ir n'opère pas de « démonstrations » philosophiques ou théosophiques. Il rapporte plutôt des arguments et il en fait l'herméneutique, c'est-à-dire opère la transition d'un monde à l'autre, ce qui est moins l'effet d'une démonstration que d'un Comprendre, une *hermeneia*. Tous les chapitres, à très peu d'exceptions près, énoncent en effet d'abord la réponse philosophique à une question ; ensuite vient la réponse des « Ahl-e ta'wîl ». La question reste la même quant à l'*énoncé* (v. g. : qu'est-ce que le « genre » qui devient « espèce » ?). Mais en vertu de la loi des correspondances,

philosophe, aux yeux de ces prétendus savants, est ravalé au rang des animaux, tandis que par la faute de ces gens c'est la religion de l'Islâm qui est devenue un objet de mépris. Ces prétendus savants ont déclaré que le philosophe est un ennemi de la foi, si bien qu'en ce pays il ne reste plus ni Religion Vraie ni philosophie (§ 20 p. 16). »

Ces lignes d'une belle violence suffiraient à montrer que Nâsir-e Khosraw est tout autre chose qu'un écrivain ennuyeux et monotone. Elles donnent un écho de luttes idéologiques très âpres dont le Khorâsân fut la scène, et l'écho d'une lamentable décadence de la culture sous l'effet de l'intolérance religieuse[134]. Elles donnent également la réplique au souvenir des scènes de fanatisme que Nâsir évoque ailleurs et qui l'ont forcé à prendre le chemin de l'exil. L'amère tristesse fut cependant tempérée d'une consolation : la sollicitude du prince au grand cœur qui pour sa part témoignait d'une connaissance conjoignant la philosophie et la théosophie ou la science de la Religion en vérité, laquelle consiste, on nous le rappelle, en « ta'wîl » et « bâtin », exégèse spirituelle et signification ésotérique (p. 17). C'est par ce ta'wîl que la « sharî'at », la religion positive, se transfigure en « Dîn-e *H*aqq », la Religion Vraie, la Religion de l'essence, de l'Inexprimé sous le voile du symbole, laquelle n'est point, loin de là, une adversaire de la philosophie. Déjà, en évoquant le passé récent, Nâsir a énoncé le programme de son livre. Il n'y avait plus personne qui pût *réunir* les deux Sagesses, hormis le prince chercheur et lui-même, l'auteur. Par là même, la cause parfaite et la cause efficiente se trouvant données en leurs personnes, l'existence du livre s'ensuivit nécessairement.

En voici le propos énoncé par l'auteur en termes concis et clairs : « Comme la raison d'être de ce livre est de dénouer les difficultés religieuses et les problèmes philosophiques difficiles, je l'ai intitulé Livre *réunissant les deux Sagesses*. Dans ce livre, j'ai disserté avec les

134. C'est-à-dire toute cette civilisation du Khorâsân que J. Ruska analysait jadis en déplorant l'indigence de nos classifications historiques officielles, impuissantes à désigner une surface et un concept de culture qui débordent largement le cadre de ce que l'on appelle trop couramment « civilisation arabe » ; cf. J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, ein Beitrag zur Geschichte der Hermetischen Literatur, Heidelberg 1926, pp. 167-176.

(p. 14). Si la Création n'est pas vaine, ce n'est pas en effet une connaissance *vaine*, tout extérieure, mais une science *spirituelle* qui doit lui correspondre.

A qui se heurtent ces revendications énoncées en termes vibrants, par lesquels Nâsir-e Khosraw est l'interprète des chercheurs de tous les temps et de tous les climats ? Elles se heurtent à la troupe de ceux que Dieu avait constitués pour assembler et conserver le savoir, mais qui sont les premiers à faire de la Création éternelle (ibdâ') une œuvre vaine. Ces gens qui s'intitulent Docteurs de la Religion de l'Islâm, ne sont-ils pas les premiers des athées (p. 15) ? Ils s'en vont déclarant que quiconque affirme être sûr du lever du soleil, ou bien avoir la connaissance des astres errants et des astres fixes, — celui-là est un blasphémateur. Ils ont préféré l'inscience au savoir. Ils disent que le comment et le pourquoi des choses ne sont pas notre affaire, alors que nous tenons de notre Prophète en personne cette prescription : « Méditez sur la Création, oui ; sur le Créateur ne méditez pas. » Mais s'il était aussi impertinent de méditer sur les créatures que sur le créateur, comme le prétendent ces ignorantins à l'encontre du Prophète, ne serait-ce pas sous-entendre l'identité du créateur et de la création (p. 12) ? Est-ce de cela que se satisfait le monothéisme de ces gens ?

Les conséquences désastreuses de leur pieux et intolérant agnosticisme sont là. Nâsir les énonce. « Parce que ces prétendus savants ont traité d'ennemis de la foi tous ceux qui ont la connaissance scientifique des choses créées, les chercheurs du comment et du pourquoi sont devenus muets ; ceux qui enseignaient ces sciences, gardent le silence. L'ignorance s'est emparée des gens, spécialement des gens de notre pays, le Khorâsân et le pays oriental (§ 19 p. 15) ». « Et personne n'a plus fait de livres sur le comment et le pourquoi des choses, parce que des cinq causes nécessaires à la production d'un livre de science, il a manqué la cinquième, la cause parfaite, qui est le chercheur de cette science ; et il a manqué aussi quelqu'un qui enseignât cette science, et qui en eût été la cause efficiente. Ces deux causes ayant disparu chez les gens de ce pays, la science de la Religion ('ilm-e Dîn) a disparu elle aussi. Il ne reste personne en ce pays que nous venons de mentionner, qui soit capable de *réunir* la science de la Religion éternelle, laquelle est un fruit de l'Esprit-Saint, avec la science des choses créées qui, elle, dépend de la philosophie ; c'est que le

qui non seulement exclut toute idée néoplatonicienne d'êtres intermédiaires entre Dieu et la Création, mais même tout pluralisme dans l'efficacité causale. Le médecin ne dit pourtant pas qu'il a créé la scammonée, ni l'astronome qu'il a créé le soleil et les astres. Si leurs propositions scientifiques sont taxées d'athéisme, alors quiconque sait que l'eau guérit la soif et que le pain guérit la faim, celui-là aussi est un athée (*ibid.*).

Voici, en revanche, la position ismaélienne : si la justice, c'est désapprouver la violence qui tyrannise l'opprimé, alors faire que l'ignorant arrive à la Connaissance c'est là certes œuvrer la plus grande des justices, car l'ignorance est une tyrannie évidente (comme elle est aussi la tyrannie des évidences toutes faites, ستم ظاهر). S'il est un commandement divin qui nous prescrit de donner une petite part de nos biens à nos semblables, alors c'est vraiment obéir à Dieu que de les faire participer à cette Connaisance en laquelle consiste la dignité humaine (p. 8 § 12)[133]. C'est Dieu qui a instauré dans l'homme une âme chercheuse, inquiète et en quête des « pourquoi ». A cette inquiétude correspond précisément l'œuvre de la Création, comme si à travers elle Dieu s'adressait à l'âme pour lui dire : « Interroge ! cherche pourquoi telle chose est ainsi, et ne va pas t'imaginer que cette Création est vaine ! » (p. 11 § 15). C'est grâce à cette âme pensante et chercheuse de science, inquiète du pourquoi et du comment des choses, que l'être humain est digne et mérite que Dieu s'adresse à lui (p. 12). Cette recherche est une investiture divine ; l'âme pensante est faite pour scruter, questionner, enquêter. A preuve, la spontanéité inlassable des questions chez l'enfant : qu'est-ce que ? pourquoi ? Sa curiosité du *nom* des choses est l'indice qu'Adam fut tout d'abord initié à la connaissance des *noms* des choses par un enseignement divin direct (ta'lîm-e ilâhî), et ses descendants sont simplement à la trace de cette prérogative (p. 13). Mais, entendons bien nos « *H*okamâ-ye Dîn » : il s'agit du Nom réel et essentiel, au sens propre et vrai (nâm-e *h*aqîqî). Et ces Noms essentiels des choses, ce sont leurs significations spirituelles et transcendantes ainsi que leur action

---

133. Ce qui sous-entend toute l'exégèse ésotérique du sens de l'aumône, c'est-à-dire le « ta'wîl al-zakât », cf. Kalâmi Pîr pp. 77-78 et 96 du texte persan ; Ja'far ibn Man*s*ûr, dâ'î yemenite vers le milieu du IV^e^/X^e^ s., a consacré tout un livre à cette exégèse (Guide n° 40).

qui est conçu par l'historiosophie ismaélienne comme ayant été la religion première de l'humanité «historique» en notre Cycle, celle de la période d'Adam qui eut Seth pour Imâm[131]. Ce n'est pas un hasard qu'il soit parlé des exotéristes (Ahl-e *Z*âhir) de cette religion même. A ce titre, et comme assimilée à une religion faisant partie des Cycles de la Prophétie, la «religion» des philosophes peut être, elle aussi, l'objet d'un «ta'wîl». Il ne s'agit en somme que d'un ta'wîl «en retard» sur celui qui, en vertu de l'Imâmat éternel, aurait dû dès cette époque reconduire la religion initiale à sa vérité ésotérique. Le penseur ismaélien doit assumer cette tâche à l'égard des philosophes du passé : les reconduire hors des insuffisances commises par eux en tant qu'«Ahl-e *Z*âhir» ou «gens de l'apparence» à qui ne fut point dispensée (pour des raisons qui échappent à nos connaissances historiques) l'initiation au mystère (*bâtin*). Et cela d'autant plus que c'est la pure religion primitive, celle d'Abraham qui ne fut ni chrétien ni juif mais h*anîf moslim*, — que restaurera, selon l'eschatologie ismaélienne, l'Imâm de la Résurrection, en clôturant notre Cycle. Les présuppositions de Nâ*s*ir-e Khosraw, telles qu'elles découlaient des allusions précédentes, nous deviennent transparentes. Et par là nous apparaît aussi en quel sens le «ta'wîl» sera le ressort du dialogue entre les «deux Sagesses».

C'est sur un ton émouvant, voire pathétique, que nous entendons Nâ*s*ir revendiquer les droits de la pensée philosophique, qui sont les droits de la pensée tout court. Et cela contre un adversaire qui est l'adversaire commun des philosophes et des théosophes ismaéliens, à savoir les doctrinaires littéralistes, les ignorantins qui déshonorent la religion islamique en faisant passer leur obscurantisme pour l'orthodoxie de l'Islam. Ce sont les «ahl-e tafsîr», les «ahl-e taqlîd», les exégètes de la lettre, les conformistes, les «*h*ashwîyân-e omma», les radoteurs de pieuses inepties, bref tous ces Docteurs de la Loi et de la lettre morte, «foqahâ-ye dîn-e Islâm», qui s'opposent aux «Ahl-e Bâ*t*in ô ta'wîl», les Ésotéristes et herméneutes spirituels des symboles[132]. Peut-on concevoir plus énorme sottise que celle de ces gens déclarant ennemi de la Foi (kâfir) quiconque déclare connaître les propriétés de la scammonée ou de l'oxymel ? (cf. p. 10 § 14). Évidemment le penseur ismaélien se heurte au monothéisme abstrait, monolithique et totalitaire,

131. Voir réf. *in* Rituel sabéen... p. 194 n. 38-40.
132. voir les réf. à ces noms dans notre فهرست نامها

sur leur seul intellect pour parcourir les voies du sentiment religieux. Aussi leurs opinions furent-elles divergentes. Un ordre de précellence se distingue parmi eux : certains eurent davantage de sagacité, certains commirent plus d'erreurs[130]. »

Deux idées essentielles se dégagent de ce long texte où un penseur représentatif de la doctrine ismaélienne de l'époque fâtimide prend position à l'égard des anciens Philosophes. En premier lieu, ceux-ci n'ont pas eu la connaissance de la Religion ésotérique ('ilm-e bâ*t*in), de la hiérosophie éternelle ('ilm-e dîn-e *h*aqq) ; ils n'ont pas été initiés comme adeptes de la da'wat aux secrets du « tanzîl », de la Révélation divine ; cette connaissance repose sur les dignitaires (*h*odûd) de la hiérarchie ésotérique et l'institution de l'Imâmat légitime, la « Maison de l'Inspiration divine », la lignée de ceux qui dans le présent livre sont appelés *Ahl-e ta'yîd*. Mais en outre, et c'est le second point important, les philosophes ne sont point pour autant assimilés à des ennemis de la Foi ni à des « païens » du temps de la « jâhilîya ». Extrêmement éloquent est le geste qui leur assigne leur rang conformément à la conception ismaélienne des Cycles de la mytho-histoire. Leur « religion » est en somme assimilée à celle des *H*onafâ', c'est-à-dire soit à celle des représentants de la religion pure absolument initiale, celle-là même qui fut créée dès l'origine du monde antérieurement même à la période d'Adam, — soit à ce sabéisme idéal qui assimile *H*onafâ' et Sabéens et

(*in* A volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne, Cambridge 1922, pp. 383-391) ; notre étude sur Rituel sabéen . . . pp. 187 ss., 193 ss.

130. Le livre de *H*amîd Kermânî étant encore inédit, je cite ce passage en entier (Bâb I, fa*s*l 38). N'ayant disposé que d'un seul manuscrit, on a dû lui laisser par endroits un caractère un peu raboteux
نقول انّ الفلاسفة والمتقدّمين منهم وان كانوا فضلاء فى زمانهم ، فقد استمرّ عليهم سلطان الخطأ فى كثير ممّا تكلّموا عليه من العقليّات . ولو كانوا فى مدّتنا ورأوا ينابيع البركات كيف هى فائضة من بيت الوحى بحقائق الامور على ما عليه الدعوة العلويّة ، لكانوا مع اجتهادهم لأنفسهم ينصفون ، وعن أنفسهم كثيراً من اعتقادهم فيما غاب عن الجواب يقفون ، ولكانوا آثار من جعل الله له نوراً فى غوامض الامور يقتفون ، فانّهم فى ازمانهم اتبعوا آراءهم وعقولهم فى ما نحوه ما < لوا > (؟) فصار كلّ منهم فى اعتقاده الى ما تدلّ عليه مصنّفاته على ما عليه أهل الظاهر فى الملّة الحنيفيّة حين اعتمدوا على عقولهم فى سلوك مسالك الديانة ، فاختلفت آراءهم ، وبين اولائك تفاضل ، فمنهم من اصابته اكثر ومنهم من خطاءه اكثر . . .

annonce en quel sens il sera possible d'en étudier les rapports avec les autres courants proprement philosophiques, ceux que représentent l'avicennisme et la philosophie ou théosophie de l'Ishrâq. Outre le présent livre où cette attitude se dégage de la complexité des questions traitées, elle est définie d'autre part avec brièveté et fermeté par un autre éminent penseur iranien, *H*amîdaddîn Kermânî (ob. ca 408/1017), l'un de ces piliers iraniens de la théosophie ismaélienne dont nous faisions mémoire ici précédemment, et qui est antérieur de plus d'un demi-siècle à la présente œuvre de Nâ*s*ir.

Dans l'un de ses plus importants ouvrages, le « Kitâb al-Riyâ*d* »[125], Kermânî s'exprime ainsi : « Bien que les philosophes (falâsifa) et leurs anciens chefs d'école aient été des hommes d'élite en leur temps, l'erreur les a pourtant maintenus sous son empire en bon nombre de questions dont ils discoururent relativement aux pures Intelligences[126]. S'ils avaient vécu à notre époque et s'ils avaient vu comment les Sources des Bénédictions célestes débordent de la Maison de l'Inspiration divine[127], effusant les vérités-essences des choses sur ce qui est le fondement de la « da'wat » 'alide, ils auraient pu alors avec leur diligent effort, être justes envers eux-mêmes ; ils se seraient interdit à eux-mêmes bon nombre de leurs convictions concernant ce qui se dérobe aux réponses, et ils auraient suivi les traces de ceux à qui Dieu a donné une lumière pour les questions obscures[128]. Car en leur temps, ce sont leurs propres opinions et leur propre intellect qu'ils ont suivis quant à ce vers quoi ils inclinèrent. Le terme auquel ils parvinrent tous dans leurs convictions philosophiques, est ce que leurs œuvres montrent de conforme à la base sur laquelle se fondaient les Ahl-e *Z*âhir dans la pure religion primitive *h*anîfî[129], quand ils prenaient appui

---

125. M. Ivanow a donné une analyse de ce livre *in* Studies pp. 130 ss. ; c'est un essai de conciliation entre Nakhshabî (ci-dessus n. 44) auteur du Kitâb al-Ma*h*sûl, et Abû *H*âtim Râzî qui avait attaqué ce livre tandis qu'Abû Ya'qûb Sejestânî en prenait la défense.

126. Le chapitre traite, en référence à Empédocle, d'opinions des philosophes concernant *'Aql* et *Nafs*, l'Intelligence et l'Ame (le mythe de l'Ame chez Rhazès sera un éclatant exemple de certaines « erreurs » des philosophes concernant l'Ame, cf. ci-dessous § 6).

127. Bait al-Wa*h*y, c'est-à-dire la lignée des Imâms et de l'Imâmat comme base et source du ta'wîl.

128. Allusion qorânique, cf. 6 : 122 ; 24 : 40 etc.

129. cf. Encycl. de l'Islam, art. *H*anîf ; J. Pedersen, The Sabians

c'est-à-dire vise les *typifications*, les *symboles* dont elle dévoile la relation à l'archétype. Elle a affaire avec des *textes* : le texte du cosmos ou le texte du Livre et des Livres révélés, dont sa technique amène le sens à *transparaître* ; elle requiert un sens de l'Inexprimé, de l'écrit chiffré. C'est une tout autre méthode pour « faire signifier » quelque chose aux textes que les épreuves de macération critico-historique que nous leur faisons subir. Mais peut-être en fin de compte réussit-elle mieux à les mettre « au présent ». Ceux qui la pratiquent sont les « Ahl-e Ta'wîl » ou les Herméneutes spirituels, les « Ahl-e Bâ*t*in », c'est-à-dire les Ésotéristes, les Exégètes du sens intérieur. Leurs guides, ce sont les « Ahl-e Ta'yîd », ceux qu'assiste l'inspiration céleste.

Tels sont les deux groupes de Sages (*H*okamâ-ye falâsifa et *H*okamâ-ye Dîn-e *H*aqq) en la personne desquels s'institue le dialogue des deux Sagesses, dialogue de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, sagesses qui sont aussi bien toutes deux une philosophie (falsafa) et toutes deux une théosophie (*H*ikmat-e ilâhî). L'instauration de ce dialogue motive le premier mot du titre « Jâmi' » : le livre qui réunit, qui rassemble, dont une fois précisés les termes « réunis », il reste à préciser le *mode de réunion*, autrement dit comment est rendu possible et comment se poursuit le dialogue. Nous venons d'indiquer que le ressort de ce dialogue sera ici la technique caractéristique du « ta'wîl », et il apparaît bien que ce soit le seul livre ismaélien jusqu'ici connu, qui soit spécialement consacré à ce dialogue entre les Herméneutes spirituels et la philosophie des Sages grecs.

Encore le livre de Nâ*s*ir n'en traite-t-il pas selon un plan préconçu, et c'est peut-être à regretter. L'occasion en fut, nous l'avons rappelé, cette qa*s*îda d'Abû'l Haitham que le cher prince du Badakhshân avait reproduite de mémoire ; ce n'est donc pas un programme de questions établi par lui-même que peut suivre Nâ*s*ir, mais le gré du poète auteur de ce « cantique ». Il n'empêche que ce soit par excellence un témoin apte à répondre à une question que notre connaissance actuelle des textes rend encore difficile de traiter à fond : quelle était à l'époque fâtimide, l'attitude assumée par les penseurs ismaéliens à l'égard de la « philosophie grecque » ? Question d'intérêt majeur, car en définissant leur attitude originale, à la fois positive et libre, à l'égard de la philosophie, la réponse tend déjà à caractériser l'Ismaélisme et à le diversifier de tous les autres courants islamiques ; en même temps elle

l'Inconscience (p. 212); finalement de la philosophie théosophianique des anciens Grecs à la théosophie philosophique, la philosophie divine des Ismaéliens, une «progression» s'annonce; elle se résoudra en une harmonie intégrant en un même accord les «ahl-e har dû *h*ikmat», les «représentants des deux Sagesses» (pp. 117, 242, cf. p. 285)[122].

Cette résolution ressemble à ce qui en technique musicale s'appelle «résolution par progression». L'accord est à interpréter dans le sens d'une harmonie nouvelle, mais l'enchaînement d'une harmonie à l'autre dépend d'une interprétation correcte de la première; ici précisément elle est l'œuvre du «ta'wîl», et le «ta'wîl» est la vocation propre de ceux qui parallèlement aux «*H*okâmâ-ye ilâhî, mota'allihân-e falâsifa» sont désignés comme «*H*okâmâ-ye-Dîn, *H.* Dîn-e *h*aqq, *H.* dînî». Le mot «dîn» en lexique ismaélien, ne désigne pas la religion en un sens vague et général, mais la religion qui est celle du sens ésotérique (bâ*t*in), celle qui pour *cette* raison est Religion Vraie ou Religion en vérité (dîn-e *h*aqq), quelque chose comme la «Religion absolue», c'est-à-dire «absoute» des variations des religions positives, ou bien encore, puisqu'elle permane sous les variantes littérales et confessionnelles, la *Religion éternelle.* «*H*ikmat-e Dîn, 'ilm-e Dîn» serait donc plus exactement *hiérosophie*[123], mais les termes plus courants de gnose et de théosophie sont éminemment indiqués ici. Cette science de la Religion éternelle n'est pas une théologie tout court, mais une théosophie, car elle connaît les mystères de la genèse éternelle du Plérôme divin; elle connaît les Événements de ce Plérôme, le «prologue dans le Ciel» au drame qui se joue dans l'histoire terrestre[124]. C'est pourquoi elle médite bien plutôt sur des relations archétypiques que sur des rapports de causalité, et c'est pourquoi aussi son procédé est *herméneutique,*

---

122. p. 242 l. 10 lire plutôt اهل هر دو حكمت comme à la p. 117.

123. C'est-à-dire sagesse du sacré ou science du sacré, le terme «hiérosophie» recomposant ainsi exactement l'expression persane. «Science de la religion» reste trop vague ici pour la thématisation de l'objet. C'est aussi bien pour remédier à l'inconvénient de la périphrase, que Goblet d'Alviella avait proposé jadis d'affecter en propre à notre «Science des religions» la désignation technique de *hiérologie.*

124. Nâ*s*ir n'en parle pas dans le présent livre. J'en ai donné une esquisse (d'après Idrîs 'Imâdaddîn) dans mon étude sur Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (Eranos-Jahrbuch xx 1952) pp. 192 ss.

Olympiodore, Stéphane, étaient des «philosophes» tout court, parce que leur science était une science spirituelle).

Cependant il y a parmi les «falâsifa» un groupe qui ressort nettement; il est déjà indiqué par une allusion qui au lieu de «*H*okamâ-ye falâsifa», les Sages philosophes, nomme «les Sages d'entre les philosophes» (p. 212). Or cette distinction semble viser ceux d'entre eux pour lesquels le terme de philosophes tout court, du moins dans son acception courante, ne suffit plus. Ce sont les «mota'allihân-e falâsifa». Ici encore je réfère à l'usage caractéristique de ce terme chez Sohrawardî, selon lequel le «*H*akîm mota'allih» se distingue à la fois de l'homme spirituel dépourvu de toute connaissance philosophique, et du philosophe dépourvu de toute expérience spirituelle. C'est un *sophos* de la Sophia divine, le «théosophe» qui a l'expérience *sophianique* intégrale, celle du *ta'alloh*, qui correspond littéralement à ce que les mystiques byzantins appelaient *theôsis*, expérience de déification, de théomorphose[119]. Il est très important de constater que Nâ*s*ir réfère lui-même à la signification de l'expérience de ces Sages. «Par la gnose et la Sagesse, disent-ils, nous nous rendons semblables à Dieu, et c'est pourquoi ils se dénomment eux-mêmes *mota'allih*, c'est-à-dire (en persan) *Khodâ shavendah* (déifiés, p. 99)[120].» Ils sont plus particulièrement désignés comme les «anciens Sages» (*H*okamâ-ye ilâhî-e qodamâ, ahl-e *H*ikmat-e ilâhî); ce sont Pythagore, Empédocle, Socrate, Platon, voire Aristote (cf. p. 67)[121]. Cette *théôsis* les a même fait considérer comme investis d'une mission comparable à celle des Prophètes; ils sont envoyés pour réveiller les âmes de la léthargie de l'Inscience et de

---

119. Ibid. p. 21.

120. C'est à la suite de ce contexte que Nâ*s*ir rappelle les dernières paroles d'Aristote expirant devant ses disciples; l'*Anima mundi* y apparaît comme la *Sophia* divine, comme le seigneur qui recueille les âmes des philo*sophes*, cf. ci-dessous n. 161. Dans le schéma étudié plus loin (§ 3), l'Ame est dans le plérôme au même degré que le «Wa*s*î» dans le hiérocosmos: d'elle procèdent Jadd (Gabriel ou Seraphiel) et l'Imâm; c'est ce qu'il faut avoir présent à la pensée, aussi bien lorsque Nâ*s*ir réfère aux dernières paroles d'Aristote que lorsqu'il rejette le mythe de la chute de l'Ame configuré par Rhazès (ci-dessous § 6).

121. cf. nos Prolégomènes I aux «Opera metaphysica et mystica I» de Sohrawardî p. XLII; Prolégomènes II p. 22, *H*ikmat al-Ishrâq pp. 10, 156 etc.

Il est certain que la représentation que nos néoplatoniciens orientaux ou celle que nos penseurs ismaéliens avaient de la «philosophie grecque», n'était pas tout à fait celle qui est enseignée aujourd'hui dans nos Universités. Leur représentation est celle que l'on trouve, par exemple, dans l'Encyclopédie des «Frères de la Pureté», ou dans l'œuvre du maître de l'Ishrâq. L'ancienne sagesse grecque leur apparaît sous les traits d'une sagesse prophétique; elle s'annonce à eux à travers un néopythagorisme, un Empédocle qui est passé par l'enseignement de l'hermétisme et d'un syncrétisme gréco-iranien, un néoplatonisme qui est plutôt celui des successeurs de Plotin que de Plotin lui-même, et qui réussit à incorporer Aristote grâce à la «Théologie» qui lui est attribuée. C'est cette nuance théosophique de la «philosophie grecque» qu'il importe de sauvegarder, car c'est elle qui s'attache aux termes par lesquels dans le présent livre sont désignées l'une et l'autre sagesse aussi bien que les Sages qui respectivement les représentent.

Il y a d'abord le terme de «falâsifa» tout court, qui correspond en gros aux «philosophes hellénisants». Ils sont appelés aussi «*H*ôkâmâ-ye falâsifa, *H.* falsafa, *H.* falsafî» etc. Le mot résultant de la transcription du grec *philosophia*, il y avait toute raison de le garder; il a de plus l'avantage d'indiquer d'emblée que le penseur ismaélien est tout à l'opposé du pieux agnostique que le seul mot de *falsafa* remplit d'une sainte répulsion. Certes, parmi les *falâsifa* il en est qui nient toute mission des Prophètes; il y a les «dahrî», il y a les «a*s*hâb-e hayûla» (cf. pp. 211 ss.), ceux qui professent l'éternité du temps, l'éternité de la matière, l'autocréation du monde etc. Mais il y a aussi, et de beaucoup les plus nombreux, ceux dont les propos sont excellents (واين قول فلسفى نيكوست p. 146 l. 5, sur le thème de l'Un et de l'Unique), ceux dont le schéma du monde se prête immédiatement à une valorisation exégétique (cf. les schémas de *jawh*ar et *dîn* étudiés infra § 3); il y a un Thâbit ibn Qorra, le grand philosophe «sabéen» de Harrân, traducteur de philosophes grecs (p. 136). Certes, les philosophes sont inférieurs aux *Ahl-e Ta'yîd* (p. 203), mais c'est parce que ces derniers possèdent la «falsafa-ye ilâhî», la philosophie divine (p. 131 l. 17). Aussi, à condition de lui restituer sa signification initiatique et sacrale, n'y aurait-il pas d'inconvénient à user purement et simplement du terme de *philosophie*, et c'est pourquoi finalement nous avons parlé de philosophie grecque à côté de théosophie ismaélienne (de même que les alchimistes byzantins

de juxtaposer simplement les connaissances comme dans une encyclopédie ; il aurait suffi d'intituler le livre « al-*H*âwî » c'est-à-dire « celui qui contient » (comme le célèbre *Liber continens* du médecin et philosophe Mo*h*. ibn Zakarîyâ Râzî dont il sera reparlé plus loin). Ce n'est pas exactement non plus en vue d'opérer ce que nous appellerions une synthèse. L'opération ressortirait davantage au genre de celle que mène al-Fârâbî dans son « Kitâb al-Jam' » destiné à montrer l'accord, l'harmonie entre Platon et Aristote tels que leur œuvre était connue de nos philosophes. Mais un penseur ismaélien se caractérise par un processus mental beaucoup plus subtil que les voies offertes par la *dialectique* rationnelle ou philosophique au sens technique du terme ; c'est essentiellement une démarche *herméneutique* de la pensée, qui fait germer les symboles et en fait éclore les significations secrètes ; on la désigne comme « ta'wîl », terme que l'on peut nuancer de différentes manières, mais dont la traduction par « exégèse symbolique » restitue l'essentiel. Son application caractéristique dans le présent livre se comprendra mieux une fois éclairci son objet.

Déjà le mot arabe « H*ikmat* » mis au duel (H*ikmatain*) implique une union intime, une dyade constituée de deux termes homogènes, dont la fonction est de se compléter pour former un tout. Mais déjà aussi ce mot met dans l'embarras, si l'on veut en obtenir une traduction rigoureuse. On le traduit le plus souvent par « philosophie », et ce n'est pas inexact. Il se traduit mieux par « sagesse », mais à la condition d'avoir en la pensée quelque chose d'autre que l'acception courante du mot en français, n'impliquant le plus souvent qu'une certaine attitude ou expérience de la vie. Il réfère au terme grec *Sophia*, dans son acception *sophianique*, c'est-à-dire avec la coloration que lui a donnée la Gnose, de même que la gnose ismaélienne donne au terme H*ikmat* sa coloration propre. Comme nous avons eu à le faire remarquer dans le contexte de la « philosophie » de l'Ishrâq, une expression telle que « *H*ikmat-e ilâhî » traduit exactement le grec *theosophia*[118], de même que le « *H*akîm ilâhî » est le *theosophos*. Dès lors n'eût-il pas mieux valu dans notre sous-titre parler de « théosophie grecque » et de « théosophie ismaélienne » ?

118. cf. nos Prolégomènes II aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (Bibliothèque Iranienne vol. 2). Téhéran 1952, pp. 20 ss.

de ce nouveau texte qui apporte un enrichissement inappréciable à notre connaissance de la littérature persane ismaélienne du Badakhshân. C'est seulement ensuite, une fois menée à bien la traduction intégrale du commentaire de Nâsir-e Khosraw et du commentaire de Mo*h*. ibn Sorkh, que le travail comparatif deviendra possible. Alors nous pourrons amplifier le thème exposé plus haut dans la chapitre II de cette étude. Pour le moment, nous voudrions insister, à l'intention du lecteur philosophe, sur quelques thèmes du présent livre de Nâ*s*ir-e Khosraw.

V. L'HARMONIE DES DEUX SAGESSES : PHILOSOPHIE GRECQUE ET THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE

1. La double sagesse et le « ta'wîl ».

Pas plus que l'on ne pouvait se proposer dans cette étude préliminaire un récit détaillé des vicissitudes historiques de la religion ismaélienne, on ne peut approfondir la recherche à laquelle incite le rapprochement de ces deux termes « philosophie grecque » et « théosophie ismaélienne ». Aussi bien est-ce là le thème du livre de Nâ*s*ir-e Khosraw; il faudrait donc le traduire en entier, ce que nous nous proposons de faire d'ici peu, et ensuite le commenter à l'aide des documents ismaéliens qui nous sont accessibles. Or nous avons dit au début que leur accès n'est pas facile et que l'étude ne fait qu'en commencer. Il s'agira donc ici plus simplement de commenter le titre choisi par Nâ*s*ir pour son livre, et de motiver le sous-titre par lequel nous-même avons commencé de l'expliciter. Le projet un peu mieux défini, nous nous contenterons d'en signaler la mise en œuvre à propos de quelques philosophèmes caractéristiques.

C'est un livre « qui réunit » (Jâmi') les « deux sagesses » (al-*H*ikmatain). Le premier mot concerne l'opération mentale menée au cours du livre et qui est la raison de celui-ci ; le second terme vise la matière sur laquelle l'opération est accomplie, et c'est elle qu'il faut tout d'abord mieux définir. Cela fait, l'opération elle-même nous livrera son secret. Nous verrons que si elle *réunit*, rassemble, ce n'est pas en vue

c'est-à-dire différent aussi bien du présent livre que de la « Risâla » publiée par M. Minovi à la suite du Dîvân.

A la fin de son travail, le commentateur déclare: « J'ai été pendant neuf ans l'élève de Maître Abû'l-Haitham ; tout ce que j'ai rapporté ici, je l'avais appris de lui, je n'ai rien inventé de moi-même... » Tout d'abord le texte de la qasîda nous parvient ainsi sans intermédiaire, alors que le prince 'Alî ibn Asad, malgré son zèle et sa bonne volonté, n'avait pu que reproduire la qasîda de mémoire, non sans quelque défaillance. En second lieu, nous en tenons ici l'interprétation par un élève direct, ismaélien lui-même, qui pendant neuf ans s'était attaché à son maître, et affirme ne rien écrire qu'il ne l'ait entendu de lui ou lu dans ses livres. Nous avons donc ici une seconde version ismaélienne de l'interprétation d'une même qasîda ; et c'est d'une valeur inestimable pour notre connaissance de l'Ismaélisme iranien de langue persane, antérieur à la réforme d'Alamût.

Maintenant, quelle personnalité se cache sous l'anonymat du *shâgerd* d'Abû'l-Haitham ? Baihaqî mentionne, nous l'avons dit, un certain Mohammad ibn Sorkh[115] de Nîshâpûr, comme ayant commenté la Qasîda d'Abû'l-Haitham. Il est infiniment probable que ce commentateur est précisément le même qui dans sa conclusion déclare avoir été pendant neuf ans l'élève de Maître Abû'l-Haitham, et avoir cédé aux pieuses instances d'amis qui, après la mort du maître, lui demandèrent de donner les réponses aux questions posées par le long poème[116]. Le Dr. Mo'în propose une précision de plus: il inclinerait à identifier ce Moh. ibn Sorkh avec Abû Sa'ad Moh. ibn Sorkh (?), père de Abû Ja'far, le maître de Nizâmî 'Arudî Samarqandî, auquel celui-ci fait allusion en ses « Chahâr Maqâla »[117].

Il n'y a pas lieu d'insister davantage ici. Comme nous l'avons annoncé, le commentaire de la Qasîda d'Abû'l-Haitham par son élève, formera un prochain volume de la « Bibliothèque Iranienne ». Nous travaillons actuellement, le Dr. Mo'in et moi-même, à établir l'édition

115. Le nom est à lire ainsi, en accord avec les variantes des mss. du texte arabe et la version persane, mais l'éditeur a préféré « sar*h* » (Tatimma, éd. Lahore, ci-dessus n. 107).

116. Ainsi conclut également le Dr. Sadîghî, art. cit. *in* revue « Yaghmâ » p. 179.

117. Voir introd. persane p. 15.

outre, le prince a eu quelques défaillances de mémoire en reproduisant la qaṣîda. Telle en effet que la commente le disciple mentionné ci-dessous, elle comprend 89 distiques. Malheureusement l'impression du présent livre était déjà commencée lorsque le Dr. Sadîghî nous fît amicalement part de sa découverte, et il était trop tard pour en introduire les variantes dans notre apparat critique[112]. On trouvera un tableau comparatif établi en appendice du présent livre par M. Mo'în (pp. 341-344).

Cette *qaṣîda* purement philosophique, progressant de *comment* en *pourquoi*, est peut-être unique dans la littérature persane[113]. On relèvera que l'auteur avait bien eu l'intention de répondre aux questions posées par lui-même (cf. p. 306 ss.). Son disciple fait la même observation. Malheureusement Maître Abû'l-Haitham mourut sans en avoir eu le loisir.

4. Le commentaire de la même qaṣîda par un disciple d'Abû'l-Haitham.

Séjournant quelque temps à Istanbul (1951), à la recherche de manuscrits des œuvres persanes d'Avicenne, le Dr. Gholâm Hosain Sadîghî y fit l'heureuse découverte à laquelle il a déjà été fait allusion plusieurs fois ici, et pour laquelle ce nous est l'occasion de le féliciter et de le remercier. Dans un majmû'a (Morat Molla, Hamidiye 1452) contenant plusieurs traités d'Avicenne, se trouvait donc une « risâla » contenant le commentaire de la Qaṣîda d'Abû'l-Haitham par un de ses élèves[114]. Dès le premier examen, ce commentaire se révéla comme entièrement différent de celui de Nâṣir-e Khosraw,

112. Nous remercions cordialement M. Ahmet Atesh, professeur à l'Université d'Istanbul, pour la rapidité avec laquelle son obligeante entremise a pu nous faire obtenir des photographies de ce texte.

113. cf. cependant une qaṣîda de Mo'izzî, cit. par M. Mo'în dans son introd. p. 13 n. 1.

114. cf. l'article du Dr. Sadîghî dans la revue « Yaghmâ », IVme année pp. 176-179. Le commentaire en question comprend les fol. 46^b à 84^b. Dans son introduction persane au présent livre (p. 14) M. Mo'în décrit le contenu du majmû'a et donne l'*Incipit* du commentaire de la qaṣîda. Je n'y reviens donc pas ici.

énoncé au début et à la fin. Malencontreusement il s'agit d'un majmû'a, et dans un feuillet additionnel réservé à l'index, on trouve la forme «Abû 'Alî ibn al-Haitham». Il s'agit manifestement d'une confusion assez explicable, substituant à notre obscur philosophe-poète ismaélien le célèbre philosophe physicien et mathématicien Ibn al-Haitham, surnommé *Ptolemæus secundus*[109]. Quant à la *nisba*, la forme Jorjânî ne semble pas davantage faire de doute. M. Mojtaba Minovi à qui revient le mérite d'avoir donné une première édition de la Qasîda[110], avait également accepté cette forme. Comme il en jugeait pertinemment, la forme «Bûzjânî» est imputable non pas à Baihaqî, mais à l'éditeur de la *Tatimma* qui l'a préférée à celle donnée par deux autres manuscrits comme par la version persane, qui s'accordent tous sur la leçon «Jorjânî». C'est donc bien Abû'l-Haitham de *Gorgân*[111]. Ajoutons à cela la confirmation du présent livre; à supposer que notre pauvre copiste ait maintenu chaque fois la même altération, si la forme «Jorjânî» en était une, il lui eût fallu une fermeté de conviction et une persévérance qui n'étaient guère dans ses habitudes.

Abû'l-Haitham Jorjânî était ismaélien. Nâsir le rappelle expressément dans le passage où il lui reproche d'avoir mal posé la question de l'Ibdâ'. Il est du nombre des «adhérents et amis des Ahl-e Ta'yîd» (p. 217). Alors que Baihaqî avoue n'avoir vu aucun livre de lui et le classe cependant parmi les «'awâmm», Nâsir connaissait d'autres écrits de sa composition (cf. p. 86). Enfin, il fallait qu'Abû'l-Haitham ne fût pas un maître quelconque, pour qu'un disciple s'attachât pendant neuf ans à sa personne et s'astreignît après sa mort à commenter sa difficile qasîda (cf. infra).

Quant à celle-ci, le mètre en est indiqué dans notre apparat critique (p. 19 *ad* l. 2). Telle qu'elle nous est parvenue, dit Nâsir (pp. 313-314), elle contient 82 distiques (bait) comprenant 91 questions, tant philosophiques que logiques, physiques, grammaticales, théosophiques et exégétiques (ta'wîlî). Comme nous l'avons rappelé, Nâsir ne les commente pas toutes, notamment celles du début (à moins que quelques feuillets ne soient tombés vers le début de notre manuscrit). En

---

109. cf. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I 617 ss., et Suppl. I 851 ss.

110. Dans la revue Yâdgâr IIIme année n° 8, pp. 9-21.

111. cf. introd. de M. Mo'în pp. 11-12.

Soltân Mohammad, un poète lui aussi (il laissa un Dîvân en persan), fût tué par un Timouride en 781 h[106].

3. Abû'l-Haitham et la qasîda commentée par Nâsir-e Khosraw.

Cette qasîda détermine le programme du livre, son ordonnance et sa structure, puisque ce livre n'en est qu'un commentaire développé. Qui était cet Abû'l-Haitham, auteur de la Qasîda? Dans l'énoncé des motifs qui ont déterminé la composition du livre, son nom figure enchâssé dans une longue phrase: le prince du Badakhshân... m'envoya une qasîda qu'avait composée Maître (Khwâjah) Abû'l-Haitham Ahmad b. al-Hasan al-Jorjânî (p. 17).

La seule trace que nous ayons décelée jusqu'ici de ce personnage se trouve dans l'Histoire des philosophes de Baihaqî[107]: «Le Sage Abû'l-Haitham al-Jorjânî: je n'ai trouvé aucune trace de lui, hormis une qasîda en persan que commenta Mohammad ibn Sorkh (?) Nîshâpûrî.» L'auteur classe alors Abû'l-Haitham parmi le commun des philosophes, «'awâmm al-Hokamâ'» ; cependant il avoue n'avoir vu lui-même aucune œuvre d'Abû'l-Haitham qui lui permette de juger de son rang dans la science; il ignorait donc, ou feignait d'ignorer, que l'auteur de notre qasîda n'appartenait pas à la lignée des philosophes ordinaires, c'est-à-dire exotériques, mais était un bâtinî.

La forme de sa *konya* (ou surnom) ne fait aucun doute: c'est «Abû'l-Haitham» tel que le nomme chaque fois le présent livre[108]. Nous parlerons plus loin du ms. d'Istanbul découvert par le Dr. Gh. H. Sadîghî, contenant un autre commentaire de la même qasîda par un élève direct de l'auteur. Là aussi le surnom d'Abû'l-Haitham est

106. Ibid. pp. 9 et 10, où M. Mo'în réfère au «Râhnamâ-ye Qataghan ô Badakhshân» de Mohammad Nâdir Khân, Kaboul 1302 h. s.

107. cf. Tatimma siwân al-Hikma of 'Alî b. Zaid al-Baihakî, ed. by Mohammad Shafî', Lahore 1935, p. 132 n° 80 de la partie arabe, et p. 91 n° 73 de la partie persane; pour des raisons inexpliquées, l'éditeur a préféré contre deux autres mss. la leçon «Bûzjânî»!

108. De même dans la *Tatimma*, sauf dans la version persane où visiblement une faute d'impression non corrigée a laissé subsister la forme «Abû'l-Hatîm»!

qualités. Tout d'abord c'était un poète ; Nâsir cite de lui plusieurs compositions (pp. 15-16, 100-101, 315). De l'un de ces poèmes (p. 315) il ressort que le prince avait lui aussi connu l'amertume de l'exil ; leur expérience pouvait accroître la sympathie et la compréhension entre les deux hommes. Ensuite, c'était un Ismaélien. Qu'il prît la responsabilité d'envoyer la qasîda et de solliciter des réponses à ses questions caractéristiques, il y a déjà là mieux qu'un indice. Les réponses de Nâsir donnant explicitement tout le «ta'wîl» ismaélien concernant ces problèmes, jointes à la vénération et à la sympathie qu'il exprime, viennent le confirmer. Dès lors aussi, avons-nous suggéré déjà précédemment, demeurés jusqu'ici assez énigmatiques, les motifs qui purent déterminer Nâsir à fixer à Yomgân le lieu de sa retraite et de son exil, se laissent mieux deviner. Du contexte où le prince apparaît comme prince régnant, il est à conclure qu'à cette époque le Badakhshân s'était soustrait à l'autorité des Seljouqides. De plus le contexte qui amène la citation d'un poème du prince (pp. 100-101) fait également clairement connaître que s'il fut dépossédé et dut se réfugier en exil, il avait été ensuite restauré sur son trône. C'est à peu près tout ce qu'il nous est possible de dire pour le moment, concernant la sympathique personne du prince du Badakhshân, 'Alî ibn Asad.

Il apparaît que ce fut dans l'intervalle des années comprises entre 429 et 437 h.[105], lorsque les Seljouqides avaient imposé leur domination sur tout le pays depuis Balkh et le Khwarezm jusqu'à Ray et Ispahan, que la famille de 'Alî ibn Asad s'était établie dans le Badakhshân et y avait constitué un gouvernement autonome, échappant au pouvoir des Seljouqides. 'Alî ibn Asad, prince héréditaire, régnait bien sur le domaine de ses ancêtres (cf. pp. 17 et 315). Mais hormis son exil et sa restauration, point d'autre événement de son règne ne nous est connu, sinon qu'en 462 h. il provoqua la composition du *Jâmi' al-Hikmatain* par Nâsir-e Khosraw, et qu'en tout cas cette année-là il était bien prince régnant.— Le règne de ces Émirs autonomes du Badakhshân s'avéra durable, au point même de survivre à la double tourmente mongole. La famille se donnait une ascendance remontant jusqu'à Alexandre le Grand. Sans que l'on puisse assurer qu'il représentait encore la même dynastie, le dernier prince indépendant, Shâh

105. Ibid. pp. 8 ss

dont la numérotation, continue d'un bout à l'autre de l'ouvrage (de 1 à 361), est exprimée en chiffres arabes. Ce sont là autant de conditions requises pour introduire un peu de clarté dans la présentation de nos livres orientaux, en permettre une vue d'ensemble et en dresser tables et index.

Les *figures*. Ainsi que le cas est assez fréquent dans les manuscrits ismaéliens, notre texte est illustré de diagrammes dessinés avec soin. Nous n'aurions eu qu'à les reproduire en fac-similé, si malheureusement les «légendes» qui les expliquent, n'étaient, elles aussi, entachées de fautes. Mieux valait donc refaire les dessins. Je remercie M. Javâd Kamaliân, mon assistant au Département d'Iranologie, qui a apporté tous ses soins de dessinateur minutieux à reproduire scrupuleusement ses modèles. Ces diagrammes se trouvent dans le présent livre aux pages 153, 155, 278 et 287. Leurs dimensions conservent exactement, par rapport à la surface du texte, les proportions de l'original. De même ils ont été disposés à l'emplacement exact que leur avait réservé la «mise en pages» du manuscrit. On trouvera mentionnées dans l'apparat critique, les corrections qu'il a fallu apporter aux légendes.

2. L'Èmir du Badakhshân, 'Ali ibn Asad.

Ce prince, dont nous n'avons pu jusqu'ici retrouver ailleurs la trace, fait sa première apparition à la page 15 de la présente édition. Nâ*s*ir fait de sa personne le plus vibrant éloge, aussi bien de ses qualités de cœur et d'intelligence, que de ses qualités de souverain et de la haute tenue de sa cour (cf. pp. 17-18 et 314). Il n'était point le premier de sa dynastie; Nâ*s*ir l'appelle «malekzâdeh», fils de roi (p. 18). Réduit à son nom propre, c'est le prince 'Alî ibn Asad, Amîr-e Badakhshân. Mais si l'on totalise les dénominations honorifiques par lesquelles le désigne successivement l'auteur, on obtient l'ensemble des titres suivants: Amîr-e Badakhshân, 'Aynoddawla wa'd-Dîn, Zayn al-Milla, Fakhr al-Omma, Shams al-A'âlî (ou Shamsaddîn al-A'lâ), Abû'l-Ma'âlî, 'Alî ibn al-Asad ibn al-*H*ârith (cf. pp. 15, 17, 100, 314, 315, 316).

En outre ce prince avait aux yeux de Nâ*s*ir deux éminentes

afin d'éditer un texte lisible et intelligible, sont signalées dans notre apparat critique. Celui-ci, en partie double, répète chaque fois dans la partie positive la leçon adoptée, et reproduit scrupuleusement dans la partie négative ce qui figure dans notre manuscrit, en le faisant suivre du sigle A. Le lecteur pourra ainsi suivre pas à pas notre travail, se faire une opinion, et le cas échéant proposer une suggestion meilleure. De même nous avons tenu compte de tous les passages correspondants dans la «Risâla» signalée plus haut; au total cela ne fait pas grand' chose, celle-ci ne s'étendant que sur une vingtaine de pages, dont le contenu est dispersé à travers tout l'ouvrage. Que les leçons de la Risâla aient été préférées ou non, elles figurent dans l'apparat critique munies du sigle R. Enfin les quatre longues citations que Nâsir introduit de son propre Dîvân, ont été collationnées avec l'édition de Téhéran 1929; les leçons de celle-ci figurent dans l'apparat critique avec le sigle D. En résumé les sigles de notre apparat critique se répartissent comme suit:

A : réfère aux leçons que présente le ms. Aya Sofia 2393.

Q : réfère au texte de la Qasîda d'Abû'l-Haitham tel qu'il est reproduit dans le ms. où il constitue le chapitre II du livre. Les vers qui forment le thème de chaque chapitre ont été reproduits également chaque fois par le copiste, mais bien entendu avec des variantes! Le sigle A réfère dans ce cas aux citations séparées de la Qasîda en cours du livre (les variantes ont été établies une fois pour toutes dans le chapitre II, et ne sont plus répétées ensuite).

D : réfère au texte du Dîvân, éd. de Téhéran 1929.

R : réfère au texte de la *Risâla* mentionnée ci-dessus, et publiée à la suite du Dîvân.

Une dernière remarque. Les chapitres ne sont séparés dans le manuscrit que par les citations de la qasîda qui introduisent le thème de chacun. Il peut y avoir un ou plusieurs *bait*. Plusieurs n'ont pas été commentés par Nâsir. C'est le cas de ceux que dans le texte de la Qasîda, nous avons fait précéder d'un astérique. Pour plus de clarté nous avons muni chaque chapitre d'un petit titre concis et clair, et nous avons numéroté la succession des chapitres en chiffres romains. En outre, pour plus de clarté encore, autant que pour faciliter les références, nous avons subdivisé le texte en paragraphes

surmonter ces difficultés qui pèsent depuis des siècles sur l'Orientalisme, et par la faute desquelles nous ne sommes encore guère plus avancés dans notre domaine que ne l'étaient les humanistes de la Renaissance entreprenant l'édition des textes latins et grecs. Du *texte* du manuscrit, nous pouvons donc parler d'abondance après la longue familiarité qu'il nous imposa. Mieux que toute description abstraite, le *fac-simile* que nous donnons en tête du présent ouvrage, permettra au lecteur de s'en faire une représentation exacte (le feuillet choisi est justement celui où figure la date de 462 h.).

L'écriture naskhî n'en est pas désagréable. Malheureusement le copiste n'avait qu'une connaissance très limitée du persan et de l'arabe ; manifestement il ne comprend pas ce qu'il écrit. Il copie vaille que vaille, reproduisant plutôt le *dessin* qu'il a sous les yeux. Si un feuillet est interverti, il ne se troublera pas pour si peu. Une légère distraction, et voilà un mot transposé d'une ligne à l'autre ; ou bien il ne sait plus où il en est, et tout un membre de phrase se trouve répété, voire avec le luxe de nouvelles variantes ! Il y a plus grave : on est venu le déranger dans son travail, et à la reprise tout un membre de phrase a été sacrifié. Lorsqu'il ne s'agissait que de quelques mots appelés par le contexte ou la marche du raisonnement, il nous a été possible le plus souvent de suppléer aux mots tombés par une interpolation mise entre < >. En quelques cas cependant, il nous aurait été impossible de pourvoir sans arbitraire à la partie du texte manquante ; nous l'avons signalé par <...>. Proposer une date pour cette copie, serait nous livrer ici à un petit jeu non moins arbitraire. Notre *unicum* est ce qu'il est ; sa valeur reste inestimable tant qu'un autre manuscrit n'aura pas été découvert. Quant aux particularités graphiques et orthographiques, avec les bévues les plus caractéristiques, M. Mo'în les décrit en détail dans son introduction persane, je n'y reviens donc pas ici[104]. Simplement je signalerai que nous avons délibérément substitué au ذ final le د maintenant en usage ; nous avons naturellement distingué le گ et le پ du ك et du ب, parce qu'il s'agit beaucoup moins d'orthographe que du « moulage » d'un caractère, et que certains archaïsmes ne font que compliquer inutilement la lecture. En revanche on a conservé le آنچ etc. L'izâfat après *alef* est toujours ءِ.

Toutes les corrections que nous avons dû apporter à notre *unicum*

104. cf. les pp. 17 ss. de l'introduction persane au présent livre.

Minovi en avait découvert d'abord le texte à Téhéran dans la collection de manuscrits du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî; le manuscrit s'avérait copié sur un manuscrit plus ancien, que M. Minovi découvrit finalement parmi ceux de la Bibliothèque Malek, à Téhéran également[101]. Il n'est pas possible de définir le principe qui présida au choix de ces *abstracta* tout au long de l'œuvre ; on semble avoir recueilli principalement les définitions. Il apparaît peu probable que ce travail de seconde main ait été l'œuvre de Naṣîr lui-même. En tout cas l'édition de Téhéran révèle l'état désespéré de certains passages, notamment ceux dans lesquels un mot ou tout un groupe de mots sont remplacés par un sigle ou un idéogramme. Cet *abrégé* portant l'*Explicit* tombé de notre manuscrit, nous a permis de donner sa conclusion normale au livre, sans que nous puissions apprécier exactement la valeur de texte manquant entre la fin du § 360 et le § 361. Le malheur était que cet *Explicit* portât bien le nom de Nâṣir, mais aussi la date aberrante de 422 h. C'est même la raison pour laquelle M. Ivanow avait mis en doute que cette Risâla fût bien de Nâṣir-e Khosraw[102]. Aujourd'hui que nous possédons le livre complet, le doute n'est plus possible. La date déclarée par Nâṣir lui-même en toutes lettres autorise à corriger sans plus de cérémonie la bévue d'un copiste qui, ayant eu peut-être sous les yeux la date en chiffres arabes, aura commis la confusion courante et transcrit en toutes lettres son erreur[103].

Il nous reste à parler du *manuscrit 2393* de la Bibliothèque de Sainte-Sophie (Aya Sofia) à Istanbul. Comme nous l'avons dit au début de cette étude, le manuscrit était absent, pour des raisons impérieuses de sécurité, pendant notre séjour en Turquie. Nous n'avons donc eu le loisir ni d'en constater les dimensions exactes, ni d'en apprécier le papier etc... Nous avons en revanche disposé de son *fantôme*, et la technique du microfilm permet justement de nos jours de

---

est devenu على بن الاحمد (p. 583).

101. M. Minovi en découvrit encore un autre à la Bodléienne, cf. revue *Yâdgâr* IIme année n° 8, p. 10.

102. cf. Nâṣir-e Khosraw p. 70 n. 36 et ci-dessus chap. III, p. 37.

103. Déjà M. Taqî-Zâdeh (introd. au Dîvân p. نا) avait spontanément apporté cette correction de 422 en 462. Elle est aujourd'hui confirmée par le texte même de Nâṣir ; cf. introd. de M. Mo'în pp. 4-5, et le feuillet du manuscrit où figure en toutes lettres la date de 462, reproduit en fac-similé en tête de la partie persane du présent livre.

concordance, sont-elles possibles ? Cela présuppose-t-il qu'il y ait sur un même problème, une harmonie *prédonnée*? L'intention et la mise en œuvre du livre recèlent une vue plus subtile.

Il peut se faire que cette harmonie ne soit pas une *donnée*, mais une *tâche*. Certes, la tâche ne consistera pas à prouver rationnellement aux philosophes les doctrines théosophiques, ni à prouver scripturairement aux théosophes les doctrines des philosophes. C'est que précisément il ne s'agit pas ici de *théologie* dans l'acception courante du mot; «*h*ikmat (ou 'ilm)-e Dîn-e *H*aqq» est une théosophie, *la* théosophie ismaélienne. Son processus n'est ni dialectique, ni syllogistique, mais essentiellement herméneutique. Son organe, c'est le ta'wîl, c'est-à-dire une exégèse qui opère une anaphore, une interprétation qui par un mouvement ascensionnel reconduit à un plan où la philosophie «symbolise avec» la théosophie. Leur formation consonante devient alors perceptible; mais cette perception requiert quelque chose comme une progression ou une «marche harmonique», ou bien que les parties intégrantes de l'harmonie philosophique aient été *interprétées dans le sens* de l'harmonie théosophique ismaélienne (cf. infra chap v). Il y aura, bien entendu, des cas irréductibles (celui des philosophes niant la prophétie, par exemple, ou le principe de l'Ibdâ'). Aussi ce livre est-il peut-être le livre le plus intéressant de Nâ*s*ir-e Khosraw, parce qu'il opère sur les philosophèmes des anciens Sages grecs à l'aide de cet instrument de pensée caractéristique de la gnose ismaélienne, son *Hermeneia* ou ta'wîl. D'où le choix et l'intention du sous-titre par lequel nous avons explicité le projet du « Livre réunissant les deux sagesses » : *harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne.*

Un mot encore à propos de la date de 462 h., date de la composition du livre qui se trouve donnée et assurée par le texte même de l'auteur. Si l'on se reporte au dernier paragraphe de notre texte persan (p. 316 § 361), on remarquera que ce paragraphe, intentionnellement mis entre crochets, n'appartient plus à notre manuscrit, mais provient d'une autre source. Cette source est un abrégé, ou plutôt une série d'*abstracta* du présent livre, que l'on désigne couramment sous le nom de «Risâla» parce qu'elle fut publiée sous ce titre à la suite de la grande édition du *Dîvân* de Nâ*s*ir-e Khosraw[100]. M. Mojtaba

100. cf. Dîvân éd. Téhéran 1929, pp. 563-583; à relever que le nom de l'Émîr du Badakhshân على بن الاسد y a été écorché par le copiste et

l'ouvrage, l'*Explicit* (tombé de notre ms. mais conservé dans l'abrégé mentionné ci-dessus) rappelle que l'auteur, qui de nouveau décline tous ses noms, l'a composé à l'intention du prince en l'année précisée[99].

L'authenticité du livre quant à son attribution à Nâsir-e Khosraw ressort donc aussi clairement que les motifs qui en ont déterminé la composition. Nâsir a consacré tout le long premier chapitre du livre à l'exposé de ces motifs. C'est un traité de la causalité, conduit de façon à amener cette conclusion : la « cause parfaite » qui rend efficaces les quatre causes du schéma classique, c'est en matière d'ouvrage de science, l'existence de chercheurs aspirant à cette science. Cette cause évidemment n'eût pu être donnée dans le malheureux Khorâsân devenu la proie des fanatiques; elle existe dans le Badakhshân, en la personne du prince. Détail touchant : le prince, à la fin de la qasîda qu'il transmettait, avait ajouté une remarque écrite de sa propre main, mentionnant qu'il avait reproduit de mémoire la qasîda (cf. pp. 17-18). Il semble qu'il ait eu des défaillances de mémoire, puisqu'une autre version de la même qasîda dont il sera question ci-dessous, contient sept *bait* de plus. A vrai dire, les défaillances de notre copiste seront beaucoup plus graves et nous auront donné infiniment plus de mal. Nâsir, en se mettant au travail, ne cache pas sa sympathie admirative pour un prince qui donne cet exemple si rare de conjoindre au souci obligatoire du gouvernement profane, le soin de connaître la marche des choses en matière spéculative et religieuse (p. 18, cf. p. 314).

C'est en somme à l'image de cette heureuse conjonction que Nâsir conçoit sa propre tâche. Le titre choisi par lui énonce clairement son intention; en sa traduction littérale c'est *Le Livre réunissant les deux sagesses*, c'est-à-dire la sagesse des philosophes grecs et la sagesse des théosophes ismaéliens. Nâsir veut discuter en répondant à la fois à l'exigence des uns et des autres, en conjoignant la méthode des uns et des autres. Nous expliquerons plus loin (v §§ 1 et 2) comment nous apparaissent à nous-même la conception, la mise en œuvre et la réalisation de ce projet, et sous quel jour il convient de comprendre le *sous-titre* qu'il nous a paru nécessaire d'ajouter à notre édition, le simple titre, tel qu'il est formulé par Nâsir, n'imposant plus aujourd'hui la même évidence. Car la *réunion* projetée des deux sagesses, ne sera pas une simple *juxtaposition*. Comment la *conjonction*, la

99. cf. ci-dessus p. 37 dans la série A n° 9, et ci-dessous n. 100-103.

expressément son nom en tête du Ier chapitre (p. 6 l. 13) : Abû Mo'în Nâsir b. Khosraw b. al-Hârith déclare... Puis au cours du livre, il réfère expressément à ses propres œuvres, non point par de vagues allusions mais par de longues citations. C'est ainsi que nous trouvons à *quatre* reprises, des citations étendues de son propre *Dîvân* (pp. 176-179, 240-241, 289-290, 309-310). « Poème de l'auteur de ce livre », ou bien « voici quelques vers que j'avais composés... » ; les recoupements des citations introduites sous cette forme avec son *Dîvân* bien connu, suffiraient déjà à exclure tout doute.

Nâsir réfère encore à ses ouvrages en prose ; nous les avons nommés précédemment (supra chap. III). Il cite son « Zâd al-Mosâfirîn » (p. 306), achevé par lui à Yomgân en 453/1061, et cinq autres ouvrages de lui, dont le « Bostân ol-'Oqûl » (p. 137), malheureusement perdus. Puis vient une série d'allusions aux circonstances de l'époque : le fanatisme des prétendus savants, des docteurs de la Loi, qui ont banni du Khorâsân toute recherche philosophique ou théosophique, et avec elle aussi bien toute culture scientifique, à tel point que l'on n'y trouve plus un seul vrai mathématicien (infra v § 1 et pp. 15 et 30 du texte).

Par contraste, les allusions personnelles se précisent : il évoque son retour d'Égypte, investi d'une mission spirituelle par Sa Sainteté l'Imâm al-Mostansîr bi'l-Lah (427-487/1035-1094) (p. 16). Voici alors l'épisode consolateur pour l'exilé de Yomgân, épisode qui jette un jour tout nouveau sur cet exil et les raisons insoupçonnées jusqu'ici qui motivèrent le choix de ce lieu. L'Émir du Badashshân, 'Alî ibn Asad, prince au grand cœur et d'intelligence pénétrante, lui-même ismaélien, fait parvenir à Nâsir une qasîda qui avait été composée par Maître Abû'l-Haitham Jorjânî. De ce dernier le nom passait inaperçu jusqu'ici dans l'Histoire des philosophes de Baihaqî ; le voici reparaissant au jour avec son long poème. Or ce « cantique », cette qasîda, est composée de questions qui se succèdent les unes aux autres ; elles font allusion à de difficiles problèmes philosophiques et religieux, elles sont aussi concises qu'obscures. Le prince demande que Nâsir qui, lui, réunit en sa personne les « deux sagesses », celle des anciens philosophes et celle des théosophes de la religion ismaélienne, veuille bien lui en donner un commentaire (pp 17-18). Nâsir se met donc au travail. L'événement se passe, il le mentionne expressément, en 462 h./1070, c'est-à-dire neuf ans après l'achèvement du « Zâd al-Mosâfirîn ». A la fin de

réédité à la suite du Dîvân éd. 1929) mais qui appartient en fait à son homonyme Nâsir-e Khosraw Sharîf d'Ispahan, mort en 753 h[98a]. — Quant aux autres titres d'ouvrages qui n'ont probablement rien à voir avec Nâsir-e Khosraw, il est superflu d'y insister ici.

IV. KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

1. Authenticité, titre et date de composition du livre ; le manuscrit.

Ces questions ont été traitées par le professeur M. Mo'în dans son introduction en persan au présent livre. J'y réfère donc expressément, me bornant à en indiquer l'essentiel pour répondre à l'attente du lecteur non orientaliste que ses recherches auraient conduit à s'intéresser au monde religieux iranien, nommément à l'Ismaélisme. Le contexte du présent livre de Nâsir fait réapparaître des figures complètement oubliées de l'histoire tout court. Il y a la noble figure de l'Émir du Badakhshân 'Alî ibn Asad ; il y a celle du philosophe-poète ismaélien Abû'l-Haitham, qui n'a point laissé d'autres traces que cette qasîda commentée par Nâsir à la demande de l'Émir ; il y a celle du disciple qui avait commenté lui aussi la qasîda de son Maître, par une pieuse fidélité à la mémoire de celui-ci, et qui n'a point non plus laissé d'autres traces. C'est donc ainsi l'histoire littéraire, et avec elle l'histoire tout court, de cette province extrême-orientale du monde iranien, la région du haut Oxus au V[e]/XI[e] siècle, qui reparaît ici au jour. Il est superflu d'en souligner l'intérêt.

Il n'est point d'ouvrage, transmis par un manuscrit unique, dont l'authenticité présente plus sérieuse et plus heureuse garantie que notre livre des «deux sagesses». Cette authenticité ressort non point d'une simple inscription sur les feuillets de garde du manuscrit ; ces intitulations et ces attributions sont, on le sait, toujours sujettes à caution, les propriétaires de manuscrits, voire les bibliothécaires, ayant apporté parfois un zèle mieux assuré que leurs convictions, à combler les lacunes et les incertitudes bibliographiques. C'est ici tout le contenu du livre qui atteste l'autorité de Nâsir-e Khosraw. L'auteur énonce

---

98[a]. cf. Bahâr (Malek osh-Sho'arâ) سبك شناسى Téhéran s. d., t. III p. 189.

B. 10. « Bostân al-'Oqûl » (604): Le Jardin des Intelligences (cit. in n° 5 p. 339 l. 17, et dans le présent livre p. 137 l. 12; cf. ibid. réf. *in* apparat critique).

11. « Kitâb al-Miftâ*h* wa'l-Mi*s*bâ*h* » : Le livre de la Clef et de la Lampe (cit. *in* n° 7, p. 1 de l'introd. et p. 23 du texte; cité également *in* n° 6 ou le titre est morcelé en deux).

12. « Dalîl al-Mota*h*ayyirîn » (593): Le Guide des Égarés (cit. *in* n° 6.)

13. « Kitâb al-Dalâ'il » : Le livre des indices (cit. in n° 6).

Viennent alors quatre nouveaux titres mentionnés dans notre « Jâmi' al-*H*ikmatain » :

14. « Kitâb 'Ajâ'ib al-*s*an'at » : Le livre des merveilles de l'Art (cit. p. 306).

15. « Kitâb Lisân al-'âlim » : La langue du sage (cit. p. 306). On pourrait également lire « Lisân al-'âlam » : La langue du cosmos (comme makranthrôpos, Homme cosmique).

16. « Kitâb Ikhtiyâr al-Imâm wa Ikhtiyâr al-Imân » : Le livre de l'élection de l'Imâm et de l'élection de la Foi (cit. p. 306).

17. « Gharâ'ib al-*H*isâb wa 'ajâ'ib al-*H*ossâb (?) » : Les étrangetés de l'arithmétique et les merveilles des arithméticiens (cit. p. 307).

Pour tous ces livres (10-17) il faut souhaiter qu'une heureuse découverte nous remette un jour en possession du manuscrit jusqu'ici inconnu.

C. Restent onze titres mentionnés dans son *Guide* par M. Ivanow, comme désignant des ouvrages dont l'attribution à Nâ*s*ir est douteuse ou impossible. Le plus célèbre est le « Kalâmi Pîr » (595); très révérée chez les Ismaéliens d'Asie Centrale, l'œuvre est d'un intérêt inappréciable pour notre connaissance de l'Ismaélisme réformé d'Alamût[97]. Il y a également le « Gawhar-rîz » (610), sorte de grande biographie romancée, racontant les expériences de Nâ*s*ir au Badakhshân et dans les régions avoisinantes[98].

Enfin mentionnons le « Sa'âdat-Nâmah » (589): Le livre de la félicité, traité d'éthique en vers, qui a été longtemps attribué à Nâ*s*ir (encore

97. L'œuvre a été éditée par W. Ivanow : Kalâmî Pîr, a Treatise on Ismaili doctrine, also (wrongly) called Haft-Bâbi Shâh Sayyid Nâ*s*ir, edited in original Persian and translated into English, Bombay 1935.

98. cf. Guide p. 96 : cette biographie romancée doit être la source de celle figurant dans l'*Atashkadah*, utilisée par E. G. Browne, A Literary History of Persia II, 218 ss.

réédité à la suite du Dîvân éd. 1929) mais qui appartient en fait à son homonyme Nâsir-e Khosraw Sharîf d'Ispahan, mort en 753 h[98a]. — Quant aux autres titres d'ouvrages qui n'ont probablement rien à voir avec Nâsir-e Khosraw, il est superflu d'y insister ici.

IV. KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

1. Authenticité, titre et date de composition du livre ; le manuscrit.

Ces questions ont été traitées par le professeur M. Mo'în dans son introduction en persan au présent livre. J'y réfère donc expressément, me bornant à en indiquer l'essentiel pour répondre à l'attente du lecteur non orientaliste que ses recherches auraient conduit à s'intéresser au monde religieux iranien, nommément à l'Ismaélisme. Le contexte du présent livre de Nâsir fait réapparaître des figures complètement oubliées de l'histoire tout court. Il y a la noble figure de l'Émir du Badakhshân 'Alî ibn Asad ; il y a celle du philosophe-poète ismaélien Abû'l-Haitham, qui n'a point laissé d'autres traces que cette qasîda commentée par Nâsir à la demande de l'Émir ; il y a celle du disciple qui avait commenté lui aussi la qasîda de son Maître, par une pieuse fidélité à la mémoire de celui-ci, et qui n'a point non plus laissé d'autres traces. C'est donc ainsi l'histoire littéraire, et avec elle l'histoire tout court, de cette province extrême-orientale du monde iranien, la région du haut Oxus au V[e]/XI[e] siècle, qui reparaît ici au jour. Il est superflu d'en souligner l'intérêt.

Il n'est point d'ouvrage, transmis par un manuscrit unique, dont l'authenticité présente plus sérieuse et plus heureuse garantie que notre livre des « deux sagesses ». Cette authenticité ressort non point d'une simple inscription sur les feuillets de garde du manuscrit ; ces intitulations et ces attributions sont, on le sait, toujours sujettes à caution, les propriétaires de manuscrits, voire les bibliothécaires, ayant apporté parfois un zèle mieux assuré que leurs convictions, à combler les lacunes et les incertitudes bibliographiques. C'est ici tout le contenu du livre qui atteste l'autorité de Nâsir-e Khosraw. L'auteur énonce

98[a]. cf. Bahâr (Malek osh-Sho'arâ) سبك شناسی Téhéran s. d., t. III p. 189.

B. 10. « Bostân al-'Oqûl » (604): Le Jardin des Intelligences (cit. in n° 5 p. 339 l. 17, et dans le présent livre p. 137 l. 12; cf. ibid. réf. *in* apparat critique).

11. « Kitâb al-Miftâ*h* wa'l-Mi*s*bâ*h* » : Le livre de la Clef et de la Lampe (cit. *in* n° 7, p. 1 de l'introd. et p. 23 du texte; cité également *in* n° 6 ou le titre est morcelé en deux).

12. « Dalîl al-Mota*h*ayyirîn » (593): Le Guide des Égarés (cit. *in* n° 6.)

13. « Kitâb al-Dalâ'il » : Le livre des indices (cit. in n° 6).

Viennent alors quatre nouveaux titres mentionnés dans notre « Jâmi' al-*H*ikmatain » :

14. « Kitâb 'Ajâ'ib al-*s*an'at » : Le livre des merveilles de l'Art (cit. p. 306).

15. « Kitâb Lisân al-'âlim » : La langue du sage (cit. p. 306). On pourrait également lire « Lisân al-'âlam » : La langue du cosmos (comme makranthrôpos, Homme cosmique).

16. « Kitâb Ikhtiyâr al-Imâm wa Ikhtiyâr al-Imân » : Le livre de l'élection de l'Imâm et de l'élection de la Foi (cit. p. 306).

17. « Gharâ'ib al-*H*isâb wa 'ajâ'ib al-*H*ossâb (?) » : Les étrangetés de l'arithmétique et les merveilles des arithméticiens (cit. p. 307).

Pour tous ces livres (10-17) il faut souhaiter qu'une heureuse découverte nous remette un jour en possession du manuscrit jusqu'ici inconnu.

C. Restent onze titres mentionnés dans son *Guide* par M. Ivanow, comme désignant des ouvrages dont l'attribution à Nâ*s*ir est douteuse ou impossible. Le plus célèbre est le « Kalâmi Pîr » (595); très révérée chez les Ismaéliens d'Asie Centrale, l'œuvre est d'un intérêt inappréciable pour notre connaissance de l'Ismaélisme réformé d'Alamût[97]. Il y a également le « Gawhar-rîz » (610), sorte de grande biographie romancée, racontant les expériences de Nâ*s*ir au Badakhshân et dans les régions avoisinantes[98].

Enfin mentionnons le « Sa'âdat-Nâmah » (589): Le livre de la félicité, traité d'éthique en vers, qui a été longtemps attribué à Nâ*s*ir (encore

---

97. L'œuvre a été éditée par W. Ivanow : Kalâmî Pîr, a Treatise on Ismaili doctrine, also (wrongly) called Haft-Bâbi Shâh Sayyid Nâ*s*ir, edited in original Persian and translated into English, Bombay 1935.

98. cf. Guide p. 96 : cette biographie romancée doit être la source de celle figurant dans l'*Atashkadah*, utilisée par E. G. Browne, A Literary History of Persia II, 218 ss.

Orientales, II 1). Rééd. Berlin 1922. M. Ya*h*ya al-Khashshâb en a donné une traduction arabe, Le Caire 1945.

4. «Wajh-e Dîn» (590): La Face de la Religion, traité d'un intérêt capital pour la mise en œuvre du ta'wîl ismaélien ; éd. Kaviani, Berlin 1924.
5. «Zâd al-Mosâfirîn» (591) : Le Viatique des voyageurs, traité de questions théosophiques ismaéliennes, achevé à Yomgân en 453/1061 (cité *in* n° 9 p. 306); éd. Kaviani, Berlin 1922.
6. «Khwân al-Ikhwân» (594): La Table des Frères, traité de théosophie, avec d'intéressants diagrammes ; éd. par M. Ya*h*ya al-Khachab (al-Khashshâb), Le Caire 1940. Signalons que le ms. Aya Sofia 1778 qui a servi de base à cette édition, contient encore à la suite le Rôshanâ'î Nâmah en prose.
7. «Rôshanâ'î-Nâmah» *en prose* (609): Le Livre de la Lumière ; éd. par W. Ivanow, Six Chapters or Shish Fa*s*l also called *Rawshanâ'î-nâma*, Persian Text, ed. and translated into English (The Ismaili Society, Series B n° 6), Leiden 1949.
8. «Goshâyesh ô Rahâyesh» : Développement et solution (cit. *in* n° 6); M. Saïd Naficy a donné une transcription lithographiée de ce texte qui aurait encore besoin d'élaboration (The Ismaili Society, Series A n° 5), Bombay-Leiden 1950[96].
9. «Kitâb-e Jâmi' al-*H*ikmatain»: Le livre réunissant les deux sagesses, —devrait venir dans la bibliographie du *Guide* sous le n° 603. Là-même M. Ivanow mentionne la *Risâla* qui a été éditée à la suite de l'édition du Dîvân (ci-dessus n° 1) par les soins de M. Mojtaba Minovi. Cette *Risâla* n'est qu'une suite un peu désordonné d'*abstracta* du présent livre. L'auteur du *Guide* avait formulé des réserves quant à son authenticité (cf. Nasir-i Khusraw and Ismailism p. 70 n. 36); en effet la date de 422 h. mentionnée dans l'*Explicit* était aberrante. Comme nous le rappelons plus loin, elle n'est due qu'à une étourderie habituelle de copiste ; le *texte* même du livre porte (en toutes lettres) 462 h.

96. C'est le texte qui forme la seconde partie du manuscrit *unicum*, propriété du regretté Sayyed Nasrollah Taqawî, d'après lequel nous avons donné l'édition de la version persane du «Kashf al-Ma*h*jûb» attribué à Abû Ya'qûb Sejestânî (Bibl. Iranienne vol 1), et contenu dans la première partie du même manuscrit.

miséricorde céleste sur un monde tout entier désert de sable[93]...»

C'est par le prince du Badakhshân que le livre auquel Nâṣir donne le titre de «Livre réunissant les deux sagesses», lui fut demandé en 462/1070. L'auteur devait avoir atteint alors l'âge de 67 ans (puisqu'il avait 42 ans, lorsqu'il entreprit son grand voyage en 437/1045). A partir de cette date, nous ne pouvons plus rien dire. Il n'y a point de certitude quant à la date de sa mort; on en est réduit aux indices (au dire des pèlerins, il n'y a point de date sur la tombe de Nâṣir). Une date comprise entre les années 465-470/1072-1077 paraît la plus vraisemblable[94]. Pour le lecteur soucieux de chronologie, rappelons ici deux ou trois autres dates concernant des penseurs non ismaéliens: Avicenne avait quitté ce monde en 428/1037; Ghazzâlî le quitte en 505/1111; Sohrawardî, shaikh al-Ishrâq, en 587/1191.

Il n'est pas plus facile d'établir une chronologie des œuvres de notre auteur, dont la totalité est écrite en persan. Comme on se doit d'en rappeler ici la liste, on en proposera un classement plus simple.

A: Œuvres authentiques conservées.

B: Œuvres citées par Nâṣir lui-même, mais dont aucun ms. n'est pour le moment arrivé jusqu'à nous.

C: Œuvres dont l'erreur d'attribution n'est pas douteuse[95].

A. 1. Le «Dîvân» de Nâṣir-e Khosraw (587), recueil de ses compositions poétiques; éd. Téhéran 1929, introd. Taqî-Zâdeh.

2. «Rôshanâ'î-Nâmah» (588): Le Livre de la Lumière, traité versifié sur quelques principes de doctrine ismaélienne. Réédité à la suite du précédent.

3. «Safar-Nâmah» (592): Le livre du voyage; éd. et trad. française par Ch. Schefer, Paris 1881 (Publications de l'École des Langues

93. Ibid. p. 254 l. 12 ss., 19 ss.

94. Tel est l'avis de M. Ivanow, op. cit. p. 43. Cependant M. Taqî-Zâdeh (introd. au Dîvân p. يه n. 7) signale que dans un manuscrit du Dîvân écrit de la main de Rezâ Qolî Khân Hedâyat, et avec une introduction de celui-ci, était donnée la date de 471 h. d'après Shâhid Sâdiq. — On a même proposé jusqu'à la date de 481!

95. cf. W. Ivanow, Nâṣir-e Khosraw pp. 47 ss. et Guide n° cxv, pp. 89-96, n^{os} 587-610. Les numéros entre parenthèses figurant ici après l'énoncé des titres, réfèrent à ceux du *Guide* pour les ouvrages qui y sont déjà portés. On n'indique que très sommairement les éditions et, le cas échéant, les plus récentes.

le choix de Yomgân comme « cité de refuge » ; sinon, l'endroit ne semble pas avoir réuni les conditions d'un séjour enchanteur.

Yomgân est le nom d'un district, vallée formant un embranchement latéral de la chaîne de l'Hindoukoush[90], irriguée par un cours d'eau portant aujourd'hui le nom turk de Kakcha (rivière bleue), et tributaire de l'Oxus supérieur. Le district commence à quelques milles au-dessus de la ville de Jarm (à 4.800 pieds) et s'élève rapidement dans la direction du Sud jusqu'à atteindre l'altitude de 6.000 pieds. La vallée est chaude, sèche et poussiéreuse en été, très froide en hiver; peu de culture, population clairsemée. C'est là sur un tertre que se trouve le tombeau de Nâsir-e Khosraw; au dire de nombreux Ismaéliens qui y sont allés en pèlerinage, c'est une tombe très modeste. Chose curieuse, les gens du lieu qui estiment être des Sayyeds et des descendants de Nâsir-e Khosraw, sont des Sonnites fanatiques; ils pensent que Nâsir était un pîr soufi, sonnite comme eux, sans aucune attache avec l'Ismaélisme. Aussi mettent-ils un pieux zèle à décourager les pèlerinages que les Ismaéliens du Badakhshân (au sens large de ce mot) sont naturellement désireux d'entreprendre.

Nâsir évoque plus d'une fois en termes d'une émouvante tristesse, son exil et sa nostalgie. « O brise du soir, si tu passes par le pays de Balkh, passe par ma demeure et cherche ce qu'il en est advenu... Quand tu leur auras porté mon salut, apprends aux miens que la vie ne m'est pas bonne. Dis aux miens: séparé de vous, je n'ai subi du sort que la rigueur, n'ai goûté que le chagrin[91]. » Cependant il ne donne guère de détails concrets sur sa vie et ses occupations. On peut imaginer facilement que sa tâche spirituelle de dignitaire ismaélien devait remplir tout son temps. Lui-même écrit: « Chaque année j'envoyais de par le monde un livre de da'wat[92]. » Il avait donc des communications avec le reste du monde, avec ses frères de la « da'wat », avec l'Égypte, et c'était l'essentiel. On peut conjecturer aussi que ses relations avec le prince du Badakhshân, 'Alî ibn Asad, auront apporté quelque consolation à son exil. Aussi bien, il le sait, les siens, « son peuple » au sens vrai, ce sont tous ses *frères*, ceux qu'unit un même pacte noué au Seuil de l'éternel Imâm, et qui sont « les nuées de la

90. Pour les informations qui suivent, cf. W. Ivanow, ibid. pp. 38 ss.
91. Dîvân p. 253 l. 25 et p. 254 l. 4-5.
92. Ibid. p. 298 l. 3.

ce livre[86], et celle de 462/1070, date à laquelle fut entrepris le «Jâmi'al-*H*ikmatain», ainsi que nous le préciserons plus loin. La succession des événements de cette période, telle que la reconstitue M. Ivanow, semble la plus vraisemblable. Le «Zâd al-Mosâfirîn» terminé à Yomgân en 453/1061, fait allusion aux inconscients fanatiques qui, prétendant qu'il était un mécréant (bad-dîn), attaquèrent sa maison, le chassèrent de chez lui et de son pays[87]. Cette attaque eût-elle pu se produire contre un personnage qui avait toutes les apparences d'un pieux «*h*ajjî» revenant de La Mekke? Il fallut un peu de temps pour que la conduite de Nâ*s*ir eût donné lieu à des soupçons. On sait d'autre part que ses fonctions spirituelles l'appelaient au Mazandarân et dans les régions avoisinant la Mer Caspienne. Les attaches de ce pays avec le Shî'isme, aussi bien que ses denses forêts, eussent offert l'occasion d'un refuge facile au missionnaire secret de l'Ismaélisme. Il est donc probable que ce voyage est à situer entre les deux dates: celle du retour et celle donnée par le *Zâd*, et qu'après son voyage au Mazandarân Nâ*s*ir était retourné à Balkh. Traqué par les fanatiques, pouvait-il s'échapper par la route de l'Ouest qui suivant obligatoirement à travers le désert la ligne des points d'eau, eût offert à ses poursuivants une piste facile?[88]

Il est probable cependant que sur ce point notre «Jâmi' al-*H*ikmatain» apporte un élément nouveau. Nâ*s*ir le dit dans son Dîvân: «Les Turks l'ont chassé du Khorâsân. Ni l'Émir du Khorâsân ne voulut de lui, ni le Sḩâh du Sejestân, ni l'Émir de Khattalân[89].» Or, le présent livre aura comme motif une correspondance avec un Émir du Badakhshân dont à notre connaissance il n'avait jamais été fait mention jusqu'ici, du moins sous son nom authentique. Ce prince était un Ismaélien; Nâ*s*ir semble le bien connaître et fait le plus chaleureux éloge de sa personne. Ce n'est pas l'envoi de la qa*s*îda d'Abû'l-Haitham qui aura motivé leurs relations; c'est inversement la cordialité de celles-ci qui aura permis cette initiative du prince 'Alî ibn Asad. Et dès lors il pourrait y avoir là un indice des raisons qui guidèrent Nâ*s*ir dans

86. cf. W. Ivanow, Nâ*s*ir-e Khosraw pp. 36 et 56.
87. cf. Zâd al-Mosâfirîn éd. Berlin, p. 402 l. 12 ss. et p. 280 l. 4-5 (pour la date de 453).
88. cf. W. Ivanow, op. cit. pp. 36-37.
89. Dîvân p. 331 l. 20-21.

entraîne tout un exposé du symbolisme des mondes); les questions concernant l'alternance du jour et de la nuit, le ta'wîl du jeûne et de l'aumône (zakât) etc. «Tu me disais: en tel lieu il est une Noble Pierre; quiconque y accomplit son pèlerinage, est sanctifié d'expérience. Azar[82] appelait au culte des idoles, et toi au culte d'une Pierre. En vérité, tu es donc maintenant pour moi Azar[83].» La Quête de l'Imâm est la Quête de la Pierre (comme le Graal), «Pierre» conservée en la Ka'aba, non pas dans l'édifice cubique sis à La Mekke en Arabie, mais dans La Mekke céleste des Anges, le dâr al-Ibdâ'. C'est pourquoi aussi le personnage de la vision, le «Silencieux», indiquait du geste la direction de la *qibla*, mais il s'agissait de la «*qibla* des Esprits» (qibla-ye Arwâ*h*) et cette *qibla* est l'Imâm éternel[84].

Le «Gardien du Seuil» renouvelle alors le geste (dans lequel il est difficile de ne pas voir la répétition d'un geste rituel et symbolique), qui avait été le geste du Prophète à l'égard de Salmân le Pur et le geste de l'Imâm Ja'far à l'égard d'Abû'l-Kha*tt*âb, en signe d'agrégation aux «membres de la Maison» (Ahl-e Bait): «Le Sage à qui j'avais parlé, attira sur son cœur cette main que voici. Puisse cent fois la miséricorde divine descendre aujourd'hui sur cette main et sur ce cœur! Il me dit: Je te donnerai une médecine qui a ses attestations et ses preuves, mais je dois apposer un sceau rigoureux sur tes lèvres... Il mit ma main dans la main du Prophète pour le serment, sous le même *arbre* sublime chargé d'ombre et de fruits[85].»

Le séjour de Nâ*s*ir-e Khosraw au Caire devait se prolonger quelque six années, au terme desquelles il dut être parfaitement apte à remplir la tâche que la «cause» attendait de lui; sa mission exigeait cette souplesse herméneutique du ta'wîl dont le présent livre atteste une mise en œuvre personnelle. Il fut de retour sain et sauf à Balkh le 26 Jomâdâ II 444/23 octobre 1052, et dès lors commence la période obscure de sa biographie. Deux dates cependant émergent encore: celle de 453/1061, mentionnée dans le «Zâd al-Mosâfirîn» comme marquant l'achèvement de

82. C'est-à-dire le père d'Abraham, cf. Qorân 6: 74.
83. Dîvân p. 176 l. 3.
84. cf. le texte cité infra n. 262 sur l'Imâm comme «*Qibla* des Esprits» pour l'adoration en esprit et en vérité; comparer pour le ta'wîl de la Ka'aba, de l'aimant etc., le texte persan du présent livre § 35 p. 40 et §§ 173-175 pp. 172-175.
85. Dîvân p. 176 l. 4-5 et 10.

lequel Nâsir rappelle sa jeunesse et son pressentiment de l'existence de l'Imâm): 1° Le serment de fidélité (Qorân 48:18). 2° La quête de la vérité. 3° al-Balad al-Amîn (le domaine sacrosaint). 4° La sagesse révélée. 5° Le serment du secret. En finale: Salutations et vœux pour l'Imâm.

Il apparaît non douteux que le destinataire auquel est adressée la Qasîda était le haut dignitaire et prolifique auteur Mo'ayyad fî'd-Dîn Shîrâzî Salmânî, natif de Shîrâz ou d'Ahwâz, qui arriva au Caire la même année que Nâsir (439/1047) et y mourut trente ans plus tard (470/1077)[79]. Qu'il reçut son serment d'allégeance réfère non pas à la conversion de Nâsir, mais à son admission dans le service des «missionnaires» de la *da'wat*, après qu'il y eut été trouvé apte. Ayant reçu la formation pédagogique nécessaire, Nâsir devait être affecté à son propre pays, comme particulièrement désigné pour y réussir.

L'évocation du verset qorânique (48:18) référant au serment de fidélité prêté au Prophète sous un arbre, amène ces réminiscences: «Je me posais ces questions: qu'en est-il advenu maintenant de cet arbre et de cette main? Où chercherai-je cette main, cet arbre, cet emplacement? On me disait: il n'y a plus là ni l'arbre ni cette main, car cette main a été mutilée, l'assemblée a été dispersée[80].» A cette allusion à la «quête de l'Imâm» s'enchaîne le récit de la Quête philosophique: «Je me levai de ma place et partis en voyage. Regret ne me vint ni de ma maison, ni de mon jardin, ni du spectacle familier. Auprès du Persan et de l'Arabe, de l'Indien et du Turk, de l'habitant du Sind, du Byzantin, du Juif, auprès de tous et de chacun, auprès du Philosophe, du Manichéen, du Sabéen, de l'athée, je m'enquis de l'objet de ma quête et j'interrogeai avec persévérance[81].» La cité enchantée à laquelle parvient le chercheur et dont Mo'ayyad de Shîrâz est le «Gardien du Seuil», ce n'est pas la cité matérielle du Caire, c'est al-Balad al-Amîn (Qorân 95:3), c'est le «paradis virtuel» qu'est la *da'wat* typifiant sur terre le «dâr al-Ibdâ'», le plérôme céleste des archétypes de Lumière.

Remarquons encore parmi les questions évoquées sous le «motif» de la sagesse dévoilée, certaines de celles qui sont traitées dans le présent livre des «Deux sagesses», par exemple la question du genre et de l'espèce (cf. infra chap. v § 3, où l'on verra que la question

79. Sur ce personnage cf. ibid. pp. 45-47 et Guide n° xxviii pp. 47 ss.
80. Dîvân p. 173 l. 23-24.
81. Ibid. p. 174 l. 12-14.

a duré quarante ans (c'était l'âge de l'auteur: pour une ivresse au sens littéral, elle eût commencé un peu tôt). Le sommeil de cette ivresse reprochée au *dormeur*, «symbolise avec» la pratique conformiste de la religion purement légalitaire et formaliste (sharî'at). Se réveiller de cette léthargie de l'inscience et de l'inconscience, c'est apprendre la signification cachée de la religion exotérique, et ce que cette signification implique. Bref, il ne s'agit pas d'*une* nuit dans un cycle de vingt-quatre heures, mais de *la* nuit de cette inscience, une seule nuit qui durait depuis la naissance à ce monde terrestre; mettant fin à cette nuit, un messager, le dâ'î ismaélien, est venu provoquer le réveil. C'est parce que Nâ*s*ir était déjà ismaélien qu'il partit pour le royaume fâtimide (comme *H*asan *S*abbâ*h* y fut envoyé après sa conversion); ce n'est pas parce qu'il fut occasionnellement en Égypte, qu'il devint ismaélien. D'où, toute une suite de circonstances étranges trouvent leur explication: la soudaineté du départ (6 Jomâdâ II 437/20 décembre 1045); Nâ*s*ir devait être ismaélien depuis sept ans quand l'*ordre* vint[77]. Il part immédiatement pour Merv remettre sa démission de fonctionnaire des finances. Il n'attend pas la grande caravane du h*ajj*, qui lui aurait assuré confort et sécurité relatives. Il part simplement accompagné de son frère et d'un petit serviteur indien, avec un modeste équipage et un faible viatique. Et pourtant d'étape en étape, les voyageurs trouvent toujours l'aide nécessaire pour atteindre l'étape suivante, comme si leur itinéraire avait été tracé en raison des «loges» de frères prêts à les assister.

L'impression se confirme si on déchiffre à l'aide du «ta'wîl» la longue qa*s*îda où Nâ*s*ir a déposé la confession de sa vie[78]. M. Ivanow en a donné pour la première fois une traduction intégrale qui permet d'en saisir les allusions et les implications. Une référence passée inaperçue jusqu'ici lui permet d'en fixer la date de composition vers 456/1064, et il en thématise l'ensemble sous cinq motifs (après un prologue dans

et d'Avicenne, mieux encore à ce récit d'inspiration bouddhique-manichéenne que rapportent les «Frères de la Pureté» (Rasâ'il IV 212 ss.); je signale qu'il est encore reproduit par Na*s*îraddîn *T*ûsî dans son «Goshâyesh Nâmah» et qu'il doit avoir sa source dans le roman bouddhique de «Barlaam et Josaphat» (cf. Bilawhar wa Yudhâsâf, trad. persane de Majlisî *in* 'Ayn al-*H*ayât pp. 112 ss.)

77. cf. Nâ*s*ir-e Khosraw p. 17.

78. Dîvân pp. 172-177, et Nâ*s*ir-e Khosraw pp. 17-35.

Une certaine nuit, Nâsir voit en songe un personnage qui lui reproche de se complaire dans l'ivresse, ce à quoi Nâsir réplique que pour oublier les angoisses de ce monde, les Sages n'ont pas trouvé mieux. La vision insiste ; elle fait observer que perdre la conscience et la possession de soi-même, ce n'est point là se libérer ni trouver le repos. Mais où donc atteindre ce qui fortifie l'intelligence et la conscience ? Réponse : celui qui cherche est aussi celui qui trouve. Et sans ajouter un mot, la vision montre du geste la direction de la *qibla*. Réveillé du sommeil de cette nuit-là, Nâsir décide : « Il faut que je m'éveille aussi d'un sommeil qui a duré quarante ans[73]. »

On se trouve ici en présence de motifs archétypiques, et toute la signification de ce rêve apparaît dès que l'on sait y déchiffrer un récit symbolique. Les questions à poser sont celles-ci : *qui* était la vision ? *quel* fut l'ordre donné par elle ? Il est vraiment significatif que quelque 300 ans plus tard, un autre Ismaélien, Nizârî Qohestânî de Birjand[74], précisément lui aussi dans un ouvrage intitulé *Safar Nâmah*, tout comme celui de Nâsir-e Khosraw, parle exactement de la même manière de son ivresse, puis de son réveil et de son départ vers le Caucase du Sud, là où « l'Imâm du temps » vivait caché sous un déguisement. Connaître l'Imâm du temps, le reconnaître sous son déguisement (et cela aussi peut avoir plusieurs sens), est la grande affaire et la grande préoccupation qui mobilise toutes les énergies spirituelles d'un adepte ismaélien. Des profondeurs de la conscience subliminale, l'image idéale de l'Imâm émerge à la clarté du songe, et le « Silencieux » dicte immatériellement son ordre par un simple geste[75]. Je crois que l'on peut dire que la « quête de l'Imâm » représentait pour un Ismaélien ce que la « quête du Graal » représentait pour nos chevaliers mystiques et nos ménestrels.

L'ivresse et le sommeil, ou la léthargie de l'ivresse, sont les symboles-archétypes toujours récurrents dans tous ces Récits de métamorphose spirituelle[76]. Aussi bien le narrateur parle-t-il d'un sommeil qui

73. cf. Sefer Nâmeh éd. et trad. Ch. Schefer, pp. 2-3 du texte, 3-4 de la trad. française.

74. Né en 645/1247, mort vers 720/1320 ; cf. Guide pp. 105 ss. et Nâsir-e Khosraw p. 15.

75. cf. le texte cité à la fin de cette étude, ci-dessous n. 262, la « *qibla* des Esprits » قبلهٔ ارواح

76. On peut penser notamment aux récits d'initiation de Sohrawardî

changement de dénomination confessionnelle: c'était accéder à une compréhension ésotérique comportant par essence quelque chose d'«œcuménique». Et la propagation de cette haute Connaissance par les «missionnaires» de la *da'wat* ismaélienne, était fort loin de ressembler à ce que l'histoire des Églises nous a habitués à considérer sous le nom de «missions». Il ne s'agissait pas de convertir des foules, de proclamer publiquement un message, il s'agissait de discerner individu par individu ceux qui étaient aptes à recevoir confidentiellement l'initiation, l'enseignement secret[71].

Personne jusqu'ici ne s'était demandé si dans l'œuvre de Nâsir n'était pas décelable la trace de cet événement psychique qui avant tout nous importe. On s'est contenté traditionnellement d'une image banale et toute faite. Nâsir avait vécu jusqu'à l'âge de 42 ans dans une appartenance à l'Islam un peu relâchée par une vie de plaisir. Mais un beau matin, à la suite d'un rêve, il décide de changer de vie, d'accomplir le pèlerinage à La Mekke; seulement, son chemin vers La Mekke passe par l'Égypte. Là, il est converti à la doctrine ismaélienne des Fâtimides et revient dans son pays, investi du grade de h*ojjat*. En acceptant cette interprétation toute faite, satisfaisant à la loi du moindre effort, on ne s'interrogeait même pas sur les motifs *intérieurs* qui ont pu porter Nâsir à la rencontre de la doctrine ismaélienne; on ne se demandait pas si l'événement n'avait pas été le terme d'une *quête* spirituelle. Ce brusque départ en pèlerinage n'avait-il donc pas d'autre cause que les repentirs d'un moralisme tardif?

Sans doute fallait-il pour retrouver semblables traces dans son œuvre, une perspicacité toujours attentive aux subtils détours du *ta'wîl*. Sa longue familiarité avec la littérature ismaélienne a conduit ici M. Ivanow à mettre au jour les vraies données. Elles sont représentées par deux témoignages: 1° Le récit du rêve qui motiva le départ pour l'Égypte, en donnant comme prétexte officiel le pèlerinage à La Mekke. 2° Une longue *qasîda* dans laquelle un «ta'wîl» exercé peut lire toute la confession spirituelle de Nâsir[72].

---

71. cf. notamment le petit roman d'initiation étudié par W. Ivanow *in* Studies pp. 85 ss. «The Book of the Teacher and the Pupil (Kitâbu'l-'âlim wa'l-gholâm.)»

72. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw pp. 14 ss., et déjà Kalâmi Pîr, introd. pp. XVIII ss.

s'adressent pas à un cercle de lecteurs rustiques ; mais le haut enseignement de la *da'wat* était-il *ad usum populi* ? Ce qu'il y a de sûr, c'est que le présent livre est tout le contraire d'un ouvrage ennuyeux ; sinon, il n'est pas impossible que ses éditeurs eussent fini par lâcher prise ! Il est exact que le fanatisme de ses contemporains porte l'auteur à l'indignation et à la tristesse ; mais c'est parce que ce fanatisme annihile les « deux sagesses », ce n'est point que ses ambitions de carrière aient été déçues ; celles-là il y avait renoncé le jour où il avait présenté à Merv sa démission de fonctionnaire des finances, afin de partir librement pour cette Égypte des Fâtimides d'où il devait revenir investi d'une charge toute spirituelle et entièrement consacré à la cause ismaélienne. Si son indignation éclate en pages vibrantes (cf. infra v § 1), elle est l'éternelle indignation du Sage, non pas même devant le fanatisme aveugle des masses, mais devant les prétendus savants qui s'en font les complices.

La question qui domine toute sa biographie spirituelle, bien plus importante que celle de son ascendance familiale terrestre, est celle de savoir à quel moment Nâsir-e Khosraw se convertit à l'Ismaélisme, fut reçu dans la sodalité ésotérique. On a pensé que de naissance il appartenait au Sonnisme[69], mais il n'est nullement impossible qu'il ait été shî'ite. Tandis que ses allusions au Sonnisme sont empreintes d'hostilité, il est remarquable qu'il passe entièrement sous silence les Imâms et les doctrines du Shî'isme duodécimain[70]. Or justement, si l'on analyse le cas que représentait la conversion du Shî'isme des XII Imâms à l'Ismaélisme (et il y en eût maint exemple enthousiaste et sincère), l'événement psychique n'était pas tel qu'il dût s'accompagner de ce « ressentiment » incapable de s'enfermer dans le silence et qui n'est pas toujours absent des conversions religieuses. De toutes façons, l'éveil de la conscience au plan spirituel que représentait la gnose ismaélienne, devait préserver le néophyte de tout complexe agressif. Entendre la *da'wat* (l'« Appel »), se convertir à la religion de la Résurrection (Qiyâmat), ce n'était point là quelque chose de traduisible dans un

69. cf. Ch. Schefer op. cit. pp. XXIV ss., et Dîvân, introd. de M. Taqî-Zâdeh pp. م - ما ; ibid. de M. Minovi pp. مج - مه (à supposer, bien entendu, l'authenticité de la qasîda sur laquelle est fondée cette opinion.)

70. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw p. 11.

ne mettait pas en doute que Nâṣir descendît à la huitième génération de l'Imâm Rezâ, le VIIIme Imâm des shî'ites duodécimains, dont le tombeau à Mashhad est un des plus célèbres lieux de pèlerinage shî-'ites en Iran. Ses ancêtres auraient quitté Baghdâd pour s'établir à Balkh ou à Qobadiyân, villes rattachées à cette époque au Khorâsân. Cependant M. Taqî-Zâdeh[65], se référant à plusieurs passages du Dîvân où Nâṣir décline tout prétention de ce genre, pense que le titre de 'Alavî, c'est-à-dire descendant du Ier Imâm et de Fâṭima, lui fut attribué ensuite par confusion avec d'autres personnages. En revanche M. Ivanow, citant quelques vers de l'inépuisable Dîvân[66], estime que l'on a le droit d'en tirer une conclusion positive. Aussi bien Nâṣir se proclame-t-il à l'occasion un Fâṭimî[67], et cela atteste en tout cas une allégeance et filiation spirituelles beaucoup plus importantes en définitive qu'une descendance charnelle prouvée par des documents ; cette filiation spirituelle se concilie alors très bien avec une pure descendance iranienne, à laquelle d'autres passages du Dîvân invitent à conclure[68].

Quant à son éducation et à sa formation personnelle, les traces en sont à glaner dans ses œuvres. Nous ne voyons aucune raison déterminante pour révoquer en doute son propre témoignage concernant la passion scientifique de sa jeunesse qui le fit s'intéresser à tous les domaines de la philosophie et des sciences, voire, ce qui est non moins significatif, aux différentes religions ; aucune raison sérieuse non plus d'infirmer ses souvenirs concernant les postes importants qu'il occupa, sa réception à la cour des Ghaznavides, sa fréquentation des princes et des notabilités. Pour tout avouer, Naṣir-e Khosraw nous a présenté, au Dr. Mo'în et à moi-même, un visage infiniment plus sympathique que les traits sous lesquels il semble avoir un peu déçu M. Ivanow. Son copiste nous a fort éprouvés, mais lui-même ne nous a rien montré de gauche, de rustique ni de primitif ; il nous est apparu bien maître de sa pensée et de la langue persane dans laquelle il l'exprime. Certes, ses livres, en particulier le présent ouvrage, ne

---

traduit et annoté par Charles Schefer, Paris 1881, pp. XVII ss.

65. cf. l'introd. de M. Taqî-Zâdeh cit. ci-dessus n. 60, p. ط .

66. Il s'agit des pages 97 l. 14 et 98 l. 5.

67. Dîvân p. 412 l. 21a فاطمیم فاطمیم فاطمی

68. ibid. p. 289 l. 17 : « Je suis de la noble lignée des hommes libres, je ne dis pas que je suis Shâpûr fils d'Ardashîr. »

n'en est pas encore venu. On se bornera à rappeler quelques données essentielles, en n'ayant en vue que les deux points qui importent pour la présente étude: quand Nâsir-e Khosraw fut-il agrégé à l'Ordre ismaélien? et comment s'encadre dans sa vie et dans son œuvre le moment où il fut appelé à rédiger le «livre réunissant les deux sagesses»? Il se trouve que ces deux points reçoivent une lumière nouvelle d'un petit livre que W. Ivanow a publié récemment concernant Nâsir-e Khosraw et l'Ismaélisme, et qui renouvelle complètement le point de vue traditionnellement admis et les problèmes posés par la biographie de Nâsir[61].

Abû Mo'în Nâsir ibn Khosraw[61a] naquit en l'an 394 de l'hégire, correspondant à l'an 1004 de l'ère chrétienne, à Qobadiyân, petite ville des environs de Balkh. Il appartenait à une famille aisée de fonctionnaires du gouvernement, et il eut deux frères. L'un, Abû Sa'îd, devait l'accompagner dans le grand voyage qui le conduisit jusqu'en Égypte, au *Balad al-Amîn* des Fâtimides. Une grande affection semble avoir uni les deux frères; Nâsir y fait allusion dans son Dîvân, et de son côté Abû Sa'îd composa une élégie funèbre à la mémoire de Nâsir[62]. Une question s'est posée: de par son appartenance familiale, Nâsir avait-il droit au titre de *Sayyed*? Les Ismaéliens du Badakhshân en sont convaincus, et leurs lettrés disposent toujours sur ce point, paraît-il, de références à des témoignages péremptoires[63]. Ch. Schefer[64],

---

Dîvân de Nâsir-e Khosraw, Téhéran 1929, référant à de nombreuses sources. L'exposé de E. G. Browne, *in* A Literary History of Persia vol. II, a un peu vieilli, les nouveaux documents publiés depuis lors permettant de plus exactes appréciations concernant Nâsir aussi bien que l'Ismaélisme en général.

61a. Il est superflu de rappeler que c'est à cette forme arabe que correspond en persan l'«izâfat nobovvat» ou «rapport de filiation» exprimé en transcription par la voyelle «-e».

62. cf. le Dîvân p. 254 l. 2. — Quant à l'élégie composée par Abû Sa'îd, M. Mo'în en a donné une édition à la fin de son introduction persane au présent livre (pp. 19-20). Nous remercions cordialement ici M. Georges VAJDA de nous avoir fait connaître ce pieux «document de famille», passé inaperçu jusqu'ici dans les feuillets du ms. arabe 3423 de la Bibliothèque Nationale (Paris), fol. 317.

63. cf. W. Ivanow, Nâsir-e Khosraw and Ismailism (The Ismaili Society, series B n° 5, abrév. = Nâsir-e Khosraw). Bombay-Leiden 1948, pp. 7 ss.

64. Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau ... publié,

créature, non pas Dieu. C'est ce nom qu'ils connaissent, non pas Dieu. Ils ne connaissent pas Dieu en sa personne humaine (*bemard-e û*)... Pour ce nom ils ont institué une signification correspondant à leur opinion. Nécessairement, c'est leur opinion sur Dieu qu'ils connaissent, non pas Dieu... On ne peut pas saisir Dieu par voie de gnose, on ne peut pas connaître Dieu par voie de science... Lors de la Résurrection, il ne faut garder conscience ni de soi-même ni d'aucune chose. Car lorsque tu Le connais, tu n'es plus rien toi-même. C'est Lui qui est tout. Point d'approche qui vienne plus proche de Dieu que celle-là. Alors Résurrecteur et Résurrection (*Qâ'im* et *Qiyâmat*), gnose et divinité, adoration et adoré, science et récompense, tout cela ne fait qu'un, oui, tout cela *est* une même réalité. Dans l'ordre de la vision spéculative, toutes choses sont *une*, et toutes sont des indices qui montrent Dieu. Dans l'ordre de la Résurrection, c'est Dieu lui-même qui est l'indice le montrant lui-même. Alors il n'y a plus ni vision spéculative, ni initiation à une gnose. Il faut le reconnaître lui-même par lui-même[58]. »

Ces quelques pages consacrées à l'Ismaélisme iranien de langue persane, suffiront peut-être pour permettre de situer l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, et avec elle celui de ses livres publié ici pour la première fois. Cet excursus nous aura rappelé aussi l'ampleur du rôle joué par la langue persane, comparable au rôle de la langue arabe que M. Massignon définit si bien comme « langue liturgique de l'Islam ». Jusque sur les hauts plateaux d'Asie centrale, voire jusqu'en territoire chinois, partout où subsistent quelques communautés ismaéliennes, la langue persane a été, elle aussi, consacrée au rang de langue liturgique, *church language*, comme le dit très justement W. Ivanow[59].

III. LA VIE ET L'ŒUVRE DE NASIR-e KHOSRAW

Il serait hors de propos de poursuivre ici jusque dans les détails une nouvelle biographie de Nâsir-e Khosraw[60]. Aussi bien le moment

58. Ibid. pp. 111-112 du texte.

59. cf. Guide p. 9 n. 2 et Six chapters or Shish Fasl also called Rawshanâ'î Nâma by Nâsir-i Khosraw, Persian Text ed. and transl. into English by W. Ivanow (abrév. = Shish Fasl), Bombay-Leiden 1949, p. 23 n. 4.

60. cf. la longue introduction de M. Taqî-Zâdeh à l'édition du

shaikhs soufis; on les retrouve au XVIe siècle à Anjûdân (sur la vieille route Ispahan-Hamadan), lors de cette courte renaissance signalée précédemment[55].

Le destin imprévisible de la religion ismaélienne est désormais caché dans le cœur des adeptes; là est son sanctuaire, et la scène de son Histoire vraie, permettant à la religion ismaélienne d'accentuer son caractère de religion de salut personnel, de «religion de la Résurrection.» Le levain en fut incorporé à tout ce qui désormais en Iran s'appella 'irfân, *h*ikmat, ta*s*awwof, et il faudra encore de longues et attentives lectures pour en mesurer les effets. Peut-être sont-ils sensibles dans cette nostalgie d'une Manifestation de la divinité qui permette au regard intérieur du cœur d'en saisir, non pas l'incarnation, mais la transparition «docétiste» sous un phantasme de chair, sous l'éclair de beauté qui transfigure un visage. L'idée de l'Imâm éternel, *Anthrôpos* et *Logos* divin, nourrit cette attente de l'anthropomorphose divine[56], et un traité ismaélien de la tradition d'Alamût, contient des pages de pur soufisme. Citons celle-ci pour conclure: de même que «la Création est le voile de Dieu, l'état créaturel le voile de la Déité, ainsi la religion (sharî'at) est le voile de la Résurrection (Qiyâmat)[57].» «Connaître et adorer Dieu, c'est ne plus avoir conscience de soi-même ni de la connaissance de soi-même, c'est se connaître soi-même et son propre être par Lui... de sorte que l'on devienne un gnostique ('ârif) qui connaisse de gnose (ma'rifat) la personne qui ne fait qu'un avec Lui. Cette personne est le h*ojjat* de Dieu, Mawlânâ... Les gens de ce monde profèrent un nom avec leur langue, et ce nom est une

---

mathnavî à la louange de ce premier Imâm post-Alamûti, par Nizârî de Birjand (645-720/1247-1320) dont il sera encore question ci-dessous (chap. III), Guide n° CXXV p. 106.

55. Pour cette histoire postérieure de l'Ismaélisme en Perse sous les Safavides et dans l'Inde, cf. W. Ivanow, Brief Survey, pp. 18 ss.

56. En connexion avec l'idée que les «gnostiques» ('ârifân) et tous les hiérarques de la sodalité ésotérique (*h*odûd-e Dîn) sont les vestiges (âthâr) et les typifications visibles des «degrés supérieurs» ou hiérarques célestes (*h*odûd-e 'olwîya), d'où cette exégèse typiquement ismaélienne-soufie du verset qorânique 28:88 «Toute chose va périssante hormis sa Face», c'est-à-dire hormis cette Face qui en est l'Imâm, *in* Kalâmi Pîr p. 104 du texte persan.

57. Ibid. p. 113 du texte.

1164 (17 Ramazan 669) avec le concours d'une mise en scène grandiose[53]. Ce jour-là, celui qui était en fait le premier Khodâvand, le premier grand-maître d'Alamût, Mawlânâ *H*asan — 'alâ dhikri-hi's-salâm — ordonna que l'on dressât une haute tribune sur le *maidân* d'Alamût, tournée vers le couchant. Aux quatre angles, quatre étendards furent fixés. Les compagnons du Khorâsân se rangèrent à droite de la tribune ; ceux de l'Irâq 'Ajamî prirent place à gauche, ceux du Dailam en face. A l'heure de midi le grand-maître ayant revêtu une robe blanche et coiffé un turban blanc, descendit du château-fort ; il salua rituellement les Compagnons, et gravit la tribune par le côté droit. Après une série d'actes liturgiques et la lecture de prônes, voici qu'éclate la grande proclamation : « Debout ! car le Jour de la Résurrection s'est levé. L'attente du signal est désormais comblée. Voici levée la Résurrection qui est l'aboutissement de toutes les Résurrections. Aujourd'hui, il n'y a plus à quêter les preuves ni les indices ; aujourd'hui, la Connaissance ne dépend plus des Signes (ou versets d'un Livre), ni des discours, ni des allusions, ni des actes de dévotion ployant les corps. Aujourd'hui, les gestes et les dires, les indices et les allusions ont abouti au terme de leurs termes. Celui qui a contemplé de ses yeux l'Essence elle-même, celui-là a contemplé la totalité des signes et des indices (de toutes les Révélations), tandis que ce qu'il connaissait par ses noms et ses attributs, en était l'envers et l'inverse, c'est-à-dire le caché sous un voile. »

Ce jour-là, que l'on passa à Alamût à se féliciter et à échanger des vœux et dont fut instituée la commémoration annuelle, on ne prévoyait pas la catastrophe qui moins d'un siècle plus tard allait frapper l'Ordre ismaélien, détruire ses commanderies et ses châteaux-forts à travers l'Iran[53a]. Le dernier Imâm d'Alamût, Roknaddin Khûrshâh, fut tué, encore en pleine jeunesse, par les Mongols (655/1257). Il avait heureusement réussi à cacher son fils et héritier Shamsaddîn Mo*h*ammad[54]. Celui-ci et ses successeurs vécurent alors le plus souvent comme des

53. Le protocole nous en a été heureusement conservé, cf. Kalâmi Pîr pp. 65-66 du texte persan, et texte complémentaire pp. 115 ss. ; introd. pp. LIX ss.

53a. M. Sotûdeh a publié récemment une intéressante recherche sur les vestiges d'un des anciens châteaux ismaéliens en Iran, avec des illustrations inédites, dans la revue Mehr, 8me année (1331 h. s.) nos 6 et 8 (قلعة گرد کوه).

54. Lequel devait être alors un petit garçon de sept ans ; cf. un

pauvre étudiant persan, «celui qui sonnerait la trompette de la Résurrection». Il ne dut même de revoir son Iran natal qu'à un heureux naufrage où sombra le vaisseau qui l'emmenait en exil au Maghreb[50].

Ce serait un nouvel indice en faveur de la continuité de l'Ismaélisme iranien, si jamais il se confirmait que *H*asan b. *S*abbâ*h* ait pu être au temps de sa conversion et de son agrégation définitive à la religion ismaélienne, sous l'influence de Nâ*s*ir-e Khosraw[51]. On voudrait ressaisir l'effort spirituel, la méditation des Réformateurs, dont on peut suivre la trace dans les fragments de leurs écrits qui ont subsisté. Parallèlement, il convient d'apprécier la somme de dévouement et de courage qui fut nécessaire aux adeptes, pour réussir à conduire en sécurité dans le château-fort d'Alamût (488/1095) al-Mohtadî, le petit-fils de l'Imâm Nizâr, tandis que celui-ci était assassiné avec son fils (489/1096) postérieurement au coup d'état qui l'avait dépossédé. A cette date, quelque soixante-dix ans nous séparent encore du grand Événement, la parousie cyclique de l'Imâm éternel, unique en son essence sous toutes ses manifestations, à laquelle référaient les paroles de Christ déclarant: «Je reviendrai, j'accomplirai la Résurrection; aux créatures je montrerai Dieu[52].»

L'Événement de la «Résurrection des Résurrections» (Qiyâmât-e hamah-e Qiyâmât) fut solennellement proclamé à Alamût le 8 août

---

50. cf. Kalâmî Pîr, introd. pp. xi ss., et Guide n° cxx p. 101.

51. Selon le témoignage de son propre *Sargozasht*, tel que le rapporte Rashîdaddîn dans son Jâmi' al-Tawârikh; les dates extrêmes auxquelles il semble que Nâ*s*ir ait pu passer à Ray, posent par rapport à l'âge de *H*asan de sérieuses difficultés chronologiques, cf. W. Ivanow, Nasiri Khosraw and Ismailism, Bombay-Leiden 1948, p. 69 n. 28. On ne peut exclure une influence due aux livres ou à la correspondance (comme on le rappellera plus loin, de son exil à Yomgân Nâ*s*ir envoyait chaque année des «livres de da'wat»). Bien entendu, les données qui font réfléchir à ce problème sont autres que celles de la légende impossible qui les inverse purement et simplement et place la conversion de Nâsir après sa rencontre avec *H*asan *S*abbâ*h* au Caire, cf. Kalâmi Pîr introd. p. xvi.

52. C'est à la parousie de l'Imâm éternel en la personne de l'Imâm 'Alî que font allusion plus directement ces paroles de Christ suivant cette exégèse (Kalâmi Pîr p. 65 du texte) من باز آيم وكار قيامت بكنم وخدارا بخلق بنمايم .

la vérité secrète du «ta'wîl» n'engendrera-t-elle pas une *regressio ad infinitum*?[46]

Il faut se représenter l'esprit de la Réforme d'Alamût comme caractérisant l'Ismaélisme iranien de langue persane, pour pressentir comment pendant les siècles de persécution, le soufisme put lui être un refuge et un alibi. La part prépondérante dans l'initiative de cette Réformation revient à deux personnes: à l'Imâm qui proclama la Qiyâmat en 1164, Mawlânâ *H*asan — 'alâ dhikri-hi's-Salâm, — et à celui qui avait été antérieurement à lui le fondateur de la puissance ismaélienne à Alamût, *H*asan ibn *S*abbâ*h* (ob. 518/1124)[47]. Cet homme au destin extraordinaire (dont les traits ont été défigurés par les mauvais romans d'historiens anti-ismaéliens), nos textes le mentionnent comme «le Jésus du Cycle de la Résurrection qui manifesta les œuvres de son père[48],» comme «le grand H*ojjat* de notre Seigneur le Résurrecteur (Mawlânâ Qâ'im al-Qiyâmat), le Christ (Masî*h*) qui fit sonner la trompette de la Résurrection[49].» Il était shî'ite de naissance, mais en relation étroite avec les Ismaéliens nombreux alors à Ray, son pays natal (près de l'actuel Téhéran). Après une grave maladie, à l'âge de 17 ans, l'adolescent se fait agréger définitivement à l'Ordre ismaélien. Il est envoyé à Ispahan (464/1071), puis au Caire (471/1078) où l'on désirait qu'il complétât sa formation théosophique. Son séjour de dix-huit mois semble y avoir été un échec; il ne fut pas même reçu par l'Imâm al-Mostan*s*ir; personne ne soupçonna sous l'apparence du

46. cf. encore *infra* v § 2, à propos des objections émises par un commentateur avicennien contre le «ta'wîl» ésotérique, et les réponses que ces objections comportent.

47. cf. Kalâmi Pîr, introd. p. xxviii n. 3 et xxix n. 1, sur les citations de leurs œuvres éparses dans la littérature ismaélienne; cf. notamment ibid. pp. 79-81 du texte persan, le très beau commentaire de la «Kho*t*bat al-Bayân», qui aboutit à une justification de la locution théopathique dans l'esprit du pur soufisme. — Ici encore, par la «science de la Balance» s'établit le contact entre gnose ismaélienne et alchimie, cf. P. Kraus, Jâbir ii p. 314 n. 1.

48. cit. Haft Bâbi Bâbâ Sayyid-nâ, éd. Ivanow, p. 21.

49. cf. Na*s*iraddîn *T*ûsî, The Raw*d*atu't-Taslîm common called Ta*s*awwurât, Persian Text ed. and translated ... by W. Ivanow (abrév.= Ta*s*awworât), Leiden 1950, p. 118 du texte persan (*H*asan est ainsi désigné par allusion aux spéculations eschatologiques qui attendent le retour de Jésus aux approches de l'avènement du Résurrecteur).

posés : comment postérieurement s'est opérée la fusion entre tradition nizârî et tradition fâtimide non réformée? Comment la Réforme d'Alamût elle-même s'est-elle constituée[45]? De l'étude attentive des auteurs énumérés ci-dessus, se dégagera peut-être une réponse à la question de savoir si cette Réforme développait les virtualités spéculatives et spirituelles du système théosophique fâtimide, ou bien si la Réforme des Ismaéliens de Perse n'opérait pas plutôt une « repristination » de l'Ismaélisme primitif et du Qarmatisme. Alors serait à reprendre le problème énoncé plus haut, de la compatibilité entre une sodalité *ésotérique* et un état *officiel*, fût-il celui des Fâtimides, où le pauvre Abû'l-Kha*tt*âb aurait eu plus de peine à trouver sa place que dans les « commanderies » ismaéliennes d'Alamût et du Qohestân.

Cette Réforme devait instaurer un ensemble de doctrines « symbolisant avec » l'état des âmes *ressuscitées* de la mort, c'est-à-dire de la mort que représente toute religion légalitaire (sharî'at), tout asservissement à la lettre des révélations positives (tanzîl). Par l'idée de l'Imâm éternel, comme Essence unique et identique s'épiphanisant, de Cycle en Cycle, en la personne des « individualités imâmiques » successives, le concept d'Imâm s'exhausse au plan métaphysique, devient la catégorie du divin en tant que révélé. Ce n'est plus l'énoncé de la Révélation qui révèle le divin ; cet énoncé représente encore une *deitas abscondita*. Ce qui révèle cet *absconditum*, ce « bâ*t*in », c'est le déchiffrement du symbole en qui il est typifié, d'où découle la précellence du Silencieux (*S*âmit), l'Imâm énonçant « immatériellement » le sens symbolique, sur le Prophète, l'Énonciateur ; aussi bien l'ultime Imâm d'un Cycle, le Résurrecteur, a-t-il la prérogative de proclamer la *Qiyâmat*, c'est-à-dire la Résurrection qui marque la fin, l'*eschaton* de la *sharî'at*. Cette proclamation instaure la religion « en esprit et en vérité » ; elle abroge toutes les prescriptions antérieures de la Loi, auxquelles elle substitue leur signification spirituelle. Ici de nouveau l'affirmation se posera comme un paradoxe dans les conditions de l'humanité réelle. En substituant *officiellement* le secret du « ta'wîl » à la révélation positive, ne met-elle pas ce secret en péril de se figer mortellement dans un nouveau *zâhir*, c'est-à-dire dans la lettre qui est pourtant nécessaire pour l'énoncer? La préservation de

---

45. cf. Kalâmi Pîr, introd. p. XXVII.

inutile, n'aurait-on en vue qu'une lecture attentive du présent livre de Nâsir-e Khosraw, soucieuse d'en percevoir tous les appels.

L'œuvre de Nâsir elle-même, comme seconde strate figurant dans la littérature conservée par l'Ismaélisme badakhshânî, représente, certes, la doctrine telle qu'elle était systématisée lors de la période fâtimide. Elle est apparentée à l'œuvre[41] de ces grands penseurs qui édifièrent des monuments considérables en langue arabe, tout en étant en majorité des Iraniens : Abû *H*âtim Râzî (ob. 322/933), Abû Ya'qûb Sejestânî, A*h*mad ibn Ibrahîm Nîshâpûrî (Ve/XIe s.), *H*amîdaddîn Kermânî (ob. circa 408/1017), Mo'ayyad Shîrâzî (ob. 470/1077)[42]. Le grand problème, on l'a rappelé, est le lien, le *missing link*, entre les œuvres de la période primitive et cette éclosion de systèmes parfaitement constitués. Comme seules étapes que l'on puisse marquer pour la période de transition, il y a la célèbre Encyclopédie des « Frères de la Pureté »[43] dont la tradition ismaélienne attribue la rédaction au second Imâm caché (A*h*mad ibn 'Abdallah, 1re moitié du IIIe/IXe siècle) de la période de *satr* (période comprenant les Imâms succédant au fils de l'Imâm Ismâ'îl jusqu'à l'avènement des Fâtimides). Il y a encore le « Kitâb al-Mâ*h*sûl » cité dans le présent livre et ailleurs par Nâsir-e Khosraw, et attribué au shaikh martyr Nakhshabî[44]. D'autres problèmes restent

---

idées scientifiques dans l'Islam, T. I (l'introduction) Le Caire 1943, et notre étude cit. ci-dessus n. 38.

41. Tout en présentant des différences dont il serait téméraire de préjuger tant que la totalité de ses œuvres n'aura pas été retrouvée. Nous avons signalé plus loin qu'il n'y est pas traité, par ex., du « Prologue dans le Ciel » (qu'exposait peut-être le Kitâb al-Miftâ*h* wa'l-Misbâ*h*, jusqu'ici perdu) ; le schéma pentadique est différent de la Décade (Kermânî, Idrîs 'Imâdaddîn) correspondant au schéma avicennien etc.

42. cf. Guide pp. 32, 33, 42, 43, 47.

43. Ibid. n° 13, et Brief Survey pp. 26 et 38 ; comme autres œuvres jusqu'ici connues appartenant à cette période, il y a le roman d'initiation spirituelle « Kitâb al-'âlim wa'l-gholâm » étudié par W. Ivanow *in* Studies, pp. 85 ss., et le « Kitâb al-Roshd wa'l-Hidâyat » ibid. pp. 51 ss., texte arabe édité par Kâmil Hussein *in* Collectanea I 1948, pp. 185 ss.

44. Sur ce livre cf. Guide n° 39 ; Studies, pp. 116 ss. et index s. v.; Brief Survey p. 39. Nâsir-e Khosraw cite ce livre dans son « Khwân al-Ikhwân », et dans le présent livre p. 171 l. 17 ; là même corriger la malheureuse leçon نباخی qui a échappé à la lecture des épreuves, et lire نخشبی (Nakhshabî) ainsi que le porte l'*errata*.

on prétend les réduire à des *généralités* abstraitement valables, mais convaincantes dès qu'on les situe à ce niveau *unique* auquel le «ta'wîl» exhausse les données et les événements pour les restituer en symboles. Il y aura occasion de rappeler plus loin que l'Esprit d'exégèse qui *ouvre le sens* est autre que l'Esprit qui *dicte la lettre*, et on l'oublie trop souvent dans un domaine où il s'agit d'apprécier l'*exegesis* de motifs religieux par une théosophie *bâtinî* qui, comme telle, exige pour elle-même une dimension «œcuménique»[36].

Sous cet horizon, la pluralité et la diversité des motifs qui fermentent en cette période primitive de l'Ismaélisme, sollicitent particulièrement la méditation philosophique. Nous avons vu qu'Abû'l-Kha*t*-*t*âb était mis de pair à égal avec Salmân le Pur (Salmân Pâk) ou Salmân le Perse (Salmân Fârsî), c'est-à-dire avec la mystérieuse figure de celui qui assuma un ministère «angélique» auprès du Prophète, pour la naissance du premier «ta'wîl», le «compagnon d'initiation» typifiant l'Esprit d'exégèse qui ouvre le sens des Ecritures[37]. L'interprétation gnostique, parfaitement légitime, de sa personne historique l'admet à figurer dans le schéma des trois archétypes spirituels: 'Ayn (l'Imâm), Mîm (le Prophète), Sîn (Salmân) dont les relations réciproques, selon l'ordre dans lequel on les admet, modalisent en des sens tout différents la gnose shî'ite[38]. Mais il n'y a pas seulement le fait qu'Abû'l-Kha*tt*âb semble avoir été «celui qui envisagea dans toute sa force la mission du *Sîn*» (par une sorte d'assomption spirituelle)[39]; nous sommes en outre ici à la naissance des liens qui unissent gnose shî'ite et spéculation alchimique en la personne de Jâbir ibn *H*ayyân, que la tradition représente également comme un *famulus* de l'Imâm Ja'far[40]. On se borne ici à ces indications; aucune ne nous semble

36. cf. par exemple, l'idée des Six jours de la Création du hiérocosmos, l'hexaéméron mystique donnant à chaque religion son sens et sa vérité par rapport à la Résurrection (Qiyâmat), ci-dessous chap. v § 5 *Ævum mundi*.

37. Sur ce point, cf. L. Massignon, Salmân Pâk pp. 31 ss., et p. 9 sur ce qu'exprime l'interprétation mythique ou gnostique d'une personnalité.

38. Sur la triade de ces archétypes cf. notre étude sur Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn *H*ayyân (Eranos-Jahrbuch xviii, Zürich 1950).

39. cf. Massignon, Salmân Pâk, p. 35.

40. cf. Paul Kraus, Jâbir ibn *H*ayyân, contribution à l'histoire des

savent éditeur y avait discerné avec raison de nettes réminiscences manichéennes[34].

Ces réminiscences posent aussi tout le problème des motifs multiples que l'on peut identifier dans ce livre saint des premiers Ismaéliens : y sont perceptibles des motifs rappelant les livres d'Hénoch, la gnose valentinienne, le manichéisme etc. De même, pour la triade archangélique que nous analyserons plus loin chez Nâṣir-e Khosraw, ce sont quelques chapitres inédits d'Abû Ya'qûb Sejestânî qui nous mettront sur la trace du Xvarnah mazdéen (infra chap. v § 4).

Mais il est superflu de rappeler qu'en bonne phénoménologie, la recherche des «motivations» a un tout autre sens que les problèmes d'«influences» auxquels s'attache certaine «histoire des idées». Celle-ci fait appel à une causalité matérielle qui déterminerait à elle seule l'Événement psychique; par là même elle le dénature, en faisant de ce qui est le motif produisant une récurrence, une résultante de celle-ci. Partant, elle méconnaît les «intentions»: ou bien de l'identification matérielle des données, elle conclut à l'identité des motivations, ou bien admettant tacitement la diversité de celles-ci, elle refuse d'admettre l'identité (ou l'authenticité) de celles-là. Or, la motivation ismaélienne, ishrâqî ou soufie, qui revalorise un motif manichéen, mazdéen ou bouddhique, *est précisément* une motivation ismaélienne, ishrâqî ou soufie, tandis qu'en termes d'« influences», transférant la causalité dans les *choses*, l'«histoire des idées» altère l'événement, l'initiative *personnelle* de la motivation qui motive. Il y a ici un tout autre problème que celui des «influences»[35], solution dont on a abusé par facilité. La récurrence d'un archétype peut se produire dans un groupe spirituel ou chez un individu, même sans conscience de ses exemplifications antérieures. C'est un cas-limite de la permanence impérieuse des symboles. Mais le cas le plus fréquent est une revalorisation de ceux-ci par des «motivations» qui varient avec chaque groupe et chaque individu qui motive. Il y a en outre à apprécier ici, les ressources multiples d'une technique spirituelle telle que le «ta'wîl» (infra chap. v § 2) amenant à éclore des significations peut-être imprévisibles, si

34. Le texte fut édité par W. Ivanow dans la revue Der Islam xxiii 1936, pp. 1-131.

35. C'est en ce sens que je comprends l'irritation marquée par M. Ivanow *in* Brief Survey p. 59.

Abû'l Kha*tt*âb fut capturé et crucifié (145/762)[28]. Les survivants reportèrent leur allégeance sur Ismâ'îl, et dès lors le Kha*tt*âbisme s'identifia en leur personne avec l'Ismaélisme. Mais qui peut dire le drame vécu en secret par l'Imâm Ja'far devant le martyre de l'adepte qui lui avait été fidèle jusqu'à la mort, par-delà même le désaveu infligé, — puisque nous voyons l'Imâm, au cours d'un entretien intime, lui-même pleurer et permettre les pleurs de compassion[29].

Les doctrines d'Abu'l-Kha*tt*âb et de son école sont préservées dans cet *Omm al-Kitâb* déjà mentionné précédemment. Il y est dit que « la religion ismaélienne est celle qu'ont fondée les enfants (les disciples) d'Abû'l-Kha*tt*âb qui firent le sacrifice de leur vie par amour pour l'enfant de Ja'far *S*âdiq, Ismâ'îl, et qui permanera pendant le Cycle des cycles[30]. » En outre le symbole sacré de la secte appelle la bénédiction divine conjointement sur Salmân et sur Abû'l-Kha*tt*âb comme membres adoptifs de la Maison du Prophète (ahl-e bait), de même que la formule solennelle prononcée par l'Imâm Ja'far transposa à Abû'l-Kha*tt*âb les termes employés par le Prophète à l'égard de Salmân le Perse[31]. Observons également que le livre est censé contenir les discours de l'Imâm Mo*h*ammad Bâqir en réponse aux questions de ses disciples, et que, par une ressemblance frappante avec certains Évangiles apocryphes concernant Jésus, l'Imâm y est présenté sous les traits d'un enfant de cinq ans[32] ! Il n'y a pas à insister davantage ici sur cet ancien livre persan, conservé par les Ismaéliens des contrées de l'Oxus supérieur comme un de leurs livres les plus sacrés et les plus anciens. Nous aurons occasion de le mentionner encore ci-dessous à propos du schéma pentadique des archétypes spirituels chez Nâ*s*ir-e Khosraw (cf. chap. v § 4), car antérieurement ce schéma forme déjà l'un des thèmes caractéristiques de l'*Omm al-Kitâb*[33] ; son

28. ou en 138/755 selon Kashshî *in* B. Lewis, Origins p. 33 ; cf. Guide n° IV p. 30.

29. voir réf. *in* B. Lewis, ibid. p. 36.

30. cf. W. Ivanow, Notes sur l'« Ummu'l-Kitâb » des Ismaëliens de l'Asie centrale (Revue des Études islamiques 1932) p. 428.

31. cf. ibid. pp. 429-430, et L. Massignon, Salmân Pâk p. 44.

32. L'Évangile de Thomas présente une concordance littérale frappante avec l'exorde de l'Omm al-Kitâb, cf. The Apocryphal New Testament... translated by Montague Rhodes James, Oxford 1950, p. 15.

33. Sur la secte des « Pentadistes » (al-Mokhammisa) cf. infr n. 206.

que l'on a appelés les extrémistes (gholât) de la Gnose shî'ite, et c'est de ces doctrines que l'on voit réapparaître la trace dans les écrits postérieurs à la Réforme d'Alamût, adoptant plus ou moins la terminologie du soufisme. C'est, par exemple, une métaphysique de la Lumière déterminant une angélologie fondamentale, laquelle, sans être particulière à Abû'l-Kha*tt*âb, le conduit à professer une imâmologie qui se retrouvera aux prises avec les mêmes problèmes que ceux éprouvés, quelques siècles plus tôt, par la christologie. Il y a l'idée de l'Imâm comme Lumière éternelle s'épiphanisant en la forme humaine sous le voile de personnes successives, et cette idée est fondamentale pour le schéma ismaélien de la mytho-histoire[26]. Cette idée pouvait être dénaturée en un concept de réincarnation (*tanâsokh*); elle pouvait également conduire à concevoir la succession de l'Imâmat comme une succession toute spirituelle, non point réservée à la seule descendance des 'Alîdes selon la chair. Autre exemple: une doctrine énonçant que le Paradis, l'Enfer sont une «personne humaine»; que la prière, le jeûne, l'aumône etc., sont également un «être humain», — cette doctrine pouvait présenter quelque chose d'incompréhensible, voire d'alarmant, pour des esprits inaptes à en saisir le sens et le profond symbolisme métaphysique[27].

Il est difficile de reconstituer les événements tragiques où se sont joués les premiers destins de l'Ismaélisme; les victimes en furent ces âmes enthousiastes aux espérances desquelles devait se prêter le jeune Imâm Ismâ'îl. Toujours est-il que le désaveu de son père, l'Imâm Ja'far, provoqua la consternation. Soixante-dix adeptes concentrés dans la mosquée de Kûfa furent massacrés par ordre du gouverneur;

26. L'idée de la périodicité de la révélation, la théorie des Envoyés divins, avaient déjà suggéré à M. Ivanow un rapprochement opportun avec les Homélies Clémentines, cf. The Alleged p. 131 n. 2; cf. encore ci-dessous v § 3.

27. Voir réf. in B. Lewis, *ibid.* p. 34; mêmes affirmations dans un texte de tradition réformée d'Alamût, Haft-Bâbi Bâbâ Sayyid-nâ *in* W. Ivanow, Two Early Ismaili Treatises, Bombay 1933, pp. 25-31; cf. nos recherches sur la notion de «personnes-archétypes» dans deux études sur Rituel Sabéen et exégèse ismaélienne du rituel (Eranos-Jahrbuch XIX, Zürich 1951, abrév. = Rituel sabéen) pp. 229 ss., et sur Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme (ibid. XX 1952, abrév. = Le Temps cyclique) pp. 208 ss.

l'Ismaélisme à Bombay, les pieux adeptes qui y vont en pèlerinage[23].

Cette esquisse très sommaire énonce plutôt un programme idéal de recherches concernant l'Ismaélisme iranien. Revenons sur nos pas, pour mettre en lumière quelques détails nécessaires. La période primitive fut, bien entendu, d'une importance capitale ; c'est alors que s'élaboraient et fermentaient les conceptions qui devaient être systématisées dans les grands ouvrages de la période fâtimide, dont un bon nombre sont conservés. Cependant on assiste pour ainsi dire à une éclosion spontanée, sans qu'il soit encore possible de saisir une transition, d'expliquer une genèse. La figure de l'Imâm Ismâ'îl aussi bien que le traité *Omm al-Kitâb* ont motivé précédemment ici une allusion au groupe des Kha*tt*âbîya ; c'étaient là les disciples d'Abû'l-Kha*tt*âb, personnage de premier plan, dont les idées, l'influence et l'école formée autour de lui, mériteraient tout un livre.

Abû'l-Kha*tt*âb apparaît au IIe/VIIIe siècle., comme ayant été le premier à concevoir et à organiser un mouvement de type spécifiquement *bâtinî,* c'est-à-dire ésotériste et gnostique[24]. Il fut parmi les intimes des Vme et VIme Imâms, Mo*h*ammad Bâqir et Ja'far *S*âdiq, jusqu'au moment où ce dernier le désavoua. Mais on peut juger de la portée de cette intimité, d'après l'épisode solennel où l'Imâm Ja'far mettant la main sur la poitrine d'Abû'l-Kha*tt*âb, lui déclara : «Souviens-toi et n'oublie pas ! Tu sais ce qui est caché. Te voici devenu la cassette de ma science et le gîte de mon secret, je t'ai confié nos vivants et nos morts[25].» Maintenant, certaines des doctrines attribuées à cet homme ainsi proclamé la «cassette de la science de l'Imâm», correspondent bien à l'idée fondamentale de l'Ismaélisme, par exemple la distinction entre le «Nâ*t*iq» (Prophète *Énonciateur* de la Loi) et le «*S*âmit» (Imâm *Silencieux,* détenteur du sens ésotérique); sans cette distinction, les concepts mêmes de «bâ*t*in» et «ta'wîl» seraient privés d'objet. Mais il est d'autres doctrines également attribuées à Abû'l-Kha*tt*âb, qui correspondent plutôt à celles que professaient ceux

23. cf. Guide. p. 14.

24. cf. B. Lewis, Origins, pp. 32-37; L. Massignon, Salmân Pâk et les Prémices spirituelles de l'Islam iranien (Publications de la Société des Études iraniennes n° 7, abrév. = Salmân Pâk). Tours (Paris) 1934, pp. 19, 44; W. Ivanow, The Alleged, pp. 113-141.

25. B. Lewis, ibid. p. 32; L. Massignon, ibid. p. 44.

détermine une strate nouvelle, d'une signification capitale pour l'Ismaélisme persan : elle est suivie par ce que M. Ivanow définit très justement comme la « période de coalescence des idées ismaéliennes et du soufisme »[18]. D'une authentique coalescence témoignent, par exemple, le « ta'wîl » ismaélien qui fut donné du célèbre poème mystique « Golshân-e Râz », de Ma*h*mûd Shabistarî[19] ; l'adoption par les Ismaéliens, comme étant un de leurs livres, du grand traité de soufisme de 'Azîz Nasafî (ob. 661/1262), « Zobdat al-*H*aqâ'iq »[20]; le fait que les Ismaéliens regardent comme un des leurs le grand poète soufi Farîdaddîn 'A*tt*âr (ob. ca 627/1230)[21] etc. Mais en outre, aussi bien dans toute la littérature soufie persane que dans les grandes œuvres shî'ites de philosophie produites à l'époque safawide, se décèlent çà et là les philosophèmes ismaéliens. Tout cela a été encore peu lu, peu médité ; aussi la tâche est-elle longue et difficile[22]. La phase moderne de cet Ismaélisme est caractérisée par les influences croissantes d'idées indiennes ou *Khojas*, que rapportent du centre actuel de

18. Période représentée par les traités persans découverts et publiés par lui-même dans la collection de l'*Ismaili Society*.

19. cf. W. Ivanow, An Ismaili Interpretation of the Gulshânî Râz (Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society N.S. vol. 8, 1932 pp. 69 ss.).

20. cf. Guide n° 632, p. 99.

21. Ibid. pp. 104-105 et 118 ; cf. encore An abbreviated Version of the Dîwân of Khâkî Khorâsânî, Persian text ed. by W. Ivanow, Bombay 1933. Ce n'est pas seulement au Badakhshân mais en Iran même, que d'heureux hasards permettent parfois de découvrir quelque manuscrit ismaélien en bon état. Un collectionneur, M. Amûzgâr, voulut bien me communiquer aimablement, il y a quelque temps, un manuscrit persan contenant une anthologie ismaélienne en prose et en vers ; la partie en prose s'ouvre sur un chapitre qui n'est autre que la « Risâla dar shanâkht-e Imâm » publiée par M. Ivanow ; les poèmes semblent composer le Dîwân d'un certain Gharîbî (une lettre récente de M. Ivanow m'informe amicalement qu'il doit s'agir de Khayr-khwâh, cf. son édition récente du « Pandiyât-i Javânmardî ». De tout cela, il sera traité plus longuement ailleurs.

22. Il y aura là une autre composante de la situation spirituelle qui s'établit en la période contemporaine des efforts généreux de la réforme d'Akbar, où déjà la philosophie de l'Ishrâq semble avoir joué un rôle majeur, avec un renouveau du courant entre l'Iran et l'Inde ; cf. nos Prolégomènes II aux Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî (Bibliothèque Iranienne vol. 2) Téhéran 1952, pp. 60 ss.

lieu de son exil et de sa tombe ; car c'est lui qui motiva la composition du livre «des deux sagesses». En outre, le Badakhshân au sens large, pays du haut Oxus, non seulement fut un conservatoire d'œuvres ailleurs détruites, mais il s'y est opéré une fusion des traditions qui donne sa physionomie propre à la littérature ismaélienne persane actuellement existante. Les Ismaéliens d'Asie centrale se regardent eux-mêmes comme Nizârîs, mais en même temps la littérature religieuse en honneur parmi eux incorpore des éléments antérieurs à la Réforme. De cette fusion est résulté un ensemble très complexe dont les «stratifications» décèlent l'évolution du système. M. Ivanow les analyse dans l'ordre suivant[16].

La strate la plus ancienne appartient à la période primitive, sur la littérature de laquelle on ne connaît pratiquement que peu de choses. Cependant le livre intitulé *Omm al-Kitâb,* et vénéré par les Ismaéliens du Pamir comme un de leurs livres sacrés, a pour origine, quelle qu'en soit la date de rédaction en persan, le milieu spirituel constitué en cette période que l'on peut désigner comme proto-ismaélienne ; ce livre nous fait connaître les idées professées à cette époque en milieu Qarmate et Kha*tt*âbî (cf. infra). La strate suivante est représentée par l'œuvre de Nâ*s*ir-e Khosraw, c'est-à-dire son œuvre authentique à laquelle s'ajoute un certain nombre de textes qui lui sont faussement attribués (cf. infra chap. III)[17]. L'œuvre authentique est aussi représentative de l'état de la doctrine à l'époque fâtimide, que peut l'être celle des grands contemporains iraniens de Nâ*s*ir écrivant en langue arabe. Dans l'état actuel de nos connaissances il n'est pas possible de définir quand et comment s'opéra la jonction entre les disciples «orthodoxes» de Nâ*s*ir-e Khosraw en Badakhshân, et les Ismaéliens nizârîs de la Réforme d'Alamût. Cette jonction

---

16. cf. Guide pp. 13-14 et pp. 96 ss.

17. A cette période il conviendrait de rattacher aussi la traduction persane du «Kashf al-Ma*h*jûb» attribué à Abû Ya'qûb Sejestânî et publié comme vol. I de la «Bibliothèque Iranienne». Là même j'ai eu occasion de dire les problèmes que posait cette attribution ; en tout cas l'œuvre est en un persan archaïque. J'en avais annoncé la traduction française accompagnée de recherches ; le retard apporté à là publier se comprendra de soi-même, la présente publication faisant elle-même partie de ces «recherches» ; cf. encore ci-dessous v § 4, cit. de textes inédits d'Abû Ya'qûb.

c'est-à-dire d'une scène qui s'étendait alors depuis les rives de l'Atlantique jusqu'à l'extrême-orient du monde islamique? le peut-elle, sans cesser d'être elle-même? Lorsqu'une doctrine comporte une eschatologie comme partie intégrante, et qu'un événement de l'Histoire visible, physique, vient à être proclamé comme annonçant cette eschatologie, alors il faut ou bien que l'histoire soit consommée ou bien que la doctrine s'efface. C'est une situation qui est revenue plus d'une fois au cours des temps et que connaît bien la philosophie des religions. Le triomphe politique est l'échec de la doctrine. Et si celle-ci lui survit, ce sera grâce à un échec réparant ce triomphe et qui aura rendu sa liberté à la vision spirituelle. L'histoire ne s'arrête pas, et les œuvres d'un Nâsir-e Khosraw, d'un *H*amîd Kermânî, conservent leur valeur philosophique, maintiennent leur geste spirituel indépendamment de tout règne politique et de toute royauté visible des Imâms. C'est ici que l'Ismaélisme iranien réformé se révèle d'un intérêt extraordinaire. La proclamation de la Grande Résurrection à Alamût inverserait le problème posé par le règne politique des Fâtimides. Si celui-ci eût été tenté de sacrifier le Bâtin, Alamût ne sacrifiait-il pas le *Z*âhir? De toutes façons, le règne de la pure religion en esprit et en vérité se pose comme un paradoxe dans les conditions connues de notre humanité. La survie de l'Ismaélisme, sous le manteau du soufisme, nous le montre peut-être plus proche alors de sa vraie grandeur et de l'inspiration de ses lointaines origines, que sous le brillant décor de la cour des Fâtimides.

2. Ismaélisme iranien.

C'est de cet Ismaélisme iranien de langue persane qu'il nous faut esquisser le destin. Aussi bien l'œuvre de Nâsir-e Khosraw, composée en persan au temps des Fâtimides, y puise-t-elle sa signification et la raison de son influence. On a rappelé plus haut que le Badakhshân, comme le Yemen à l'écart des grandes routes de l'Histoire, avait pu conserver une petite partie de cette littérature sacrée en persan. Or, nous verrons quelle place importante tient dans le présent livre un prince du Badakhshân, jusqu'ici inconnu. Le prince 'Alî ibn Asad, lui-même ismaélien, dut être la consolation de Nâsir réfugié à Yomgân,

fâtimide qui est mis en cause. Il l'est de façon d'autant plus redoutable que les propagandes orthodoxes se sont si bien acharnées contre ses intentions et ses aspects, que l'on serait tenté de ruiner celles-ci à leur tour en renversant l'image qu'elles proposent de cette dynastie et de son œuvre[15]. Mais il y aurait à craindre que cette apologétique ne ruinât aussi la vraie grandeur de l'idée fâtimide. Il y a pour juger de sa grandeur et de sa détresse, un autre point de vue à adopter que celui d'une orthodoxie contestée. Car, aussi bien d'après les œuvres proto-ismaéliennes que d'après les grands systèmes spéculatifs de l'époque fâtimide, il n'est pas tellement difficile de se représenter le rêve de l'Ismaélisme, et de mesurer à ce rêve l'idée grandiose des Fâtimides : « l'unification de l'Islam sous l'autorité de l'Imâm, c'est-à-dire du souverain théocratique légitime, membre de la maison du Prophète ». Mais cela présuppose une certaine idée de l'Imâm, et celle-ci est solidaire de la théosophie ismaélienne. Serait-il vrai que par opportunité politique, les Fâtimides se fussent montrés prêts à sacrifier le système théosophique au profit de la religion positive ? Ce faisant, ils auraient rompu l'équilibre entre « Zâhir » et « Bâtin », « tanzîl » et « ta'wîl » (cf. infra chap. v), voire sacrifié l'essentiel : le sens caché (bâtin) et l'exégèse ésotérique (ta'wîl). Mais alors que serait-il resté de religion ismaélienne (bâtinî) ?

Pourtant la piété avec laquelle Nâsir-e Khosraw parle de l'Imâm al-Mostansir et se donne même comme son porte-parole pour les questions théosophiques les plus techniques, rend difficile de supposer que les Imâms fâtimides ne condescendirent à s'intéresser à ces questions que pour satisfaire à l'« esprit du temps ». De tels systèmes ne sont ni des œuvres populaires, ni des générations spontanées ; leur mise en œuvre présuppose l'existence d'esprits d'une haute culture philosophique. Si l'idée fâtimide est ismaélienne, elle n'a pu rencontrer de dilemnes comme celui-ci : *ou* théosophie *ou* Islâm. C'était leur union précisément qui motivait cette idée. Et je crois que c'est la leçon qui se dégage de tout le présent livre de Nâsir-e Khosraw. Au fond, le vrai problème est autre : est-il possible à une sodalité *ésotérique* (i.e. fondée sur *bâtin* et *ta'wîl*, cf. infra ces mots) de s'emparer à un moment donné de la scène publique et officielle de l'histoire (*zâhir*),

15. Peut-être est-ce de cette pieuse intention qu'il y a la trace chez M. Ivanow *in* Brief Survey p. 37.

Solaymânîs (fort peu nombreux dans l'Inde) et les Dâwûdis qui ne reconnaissent que l'autorité spirituelle de leur propre *Dâ'î Motlaq*[12]. Le point qui nous intéresse et que nous ayons principalement à relever ici, c'est que des deux grandes branches de la Religion ismaélienne, celle-ci est la seule qui ait pu préserver un nombre important d'œuvres considérables. Elles sont toutes en arabe[13]. Sans doute le Yemen (comme le Badakhshân) avait-il la chance de ne point se trouver sur les grands trajets par lesquels passe l'Histoire ; c'est toujours une situation heureuse pour les bibliothèques. Non seulement furent ainsi conservées les principales grandes œuvres systématiques de l'époque fâtimide, provenant en majorité d'auteurs iraniens écrivant en arabe (nous aurons encore à les mentionner plus loin), mais il y eut aussi toute une dynastie de philosophes yemenites, qui ne sont certes pas les moins oubliés de nos histoires de la philosophie, et pour cause, tant un désastreux secret les a rendus inaccessibles. Mentionnons ici le second Dâ'î, Ibrahîm b. al-*H*osain al-*H*âmidî (ob. 557/1162), auteur d'une œuvre de philosophie ésotérique, le « Kanz al-Walad » ; le 3me Dâ'î, *H*âtim ibn Ibrahîm *H*âmidî (ob. 596/1199), auteur d'une autre grande œuvre ésotérique, les « Shomûs al-*Z*âhira » ; le 19me Dâ'î, Idrîs 'Imâddaddîn, personnalité marquante et agissante (ob. 772/1468), laissa plusieurs œuvres considérables d'histoire de la *da'wat* et de poésie, et une vaste somme réunissant les spéculations théosophiques de plusieurs siècles d'Ismaélisme, le « Zahr al-Ma'ânî »[14] etc.

Shahrastânî (ob. 548/1153) désigne l'Ismaélisme fâtimide comme « da'wat qadîma », l'ancienne da'wat, et l'Ismaélisme d'Alamût comme « da'wat jadîda », la nouvelle da'wat, quelque chose comme Ismaélisme réformé. C'est bien en effet d'une Réforme qu'il s'agit, et si l'on médite sur le sens de cette Réforme à l'aide des textes qui nous ont été rendus accessibles depuis peu d'années, tout en ayant en la pensée le destin de l'Ismaélisme, ses catastrophes grandioses et ses survivances tenaces, une question ne peut manquer de surgir. Lorsque l'on s'interroge sur le sens de l'Ismaélisme iranien, c'est également le sens de l'épisode

12. Ibid. p. 10.

13. A signaler pourtant la traduction persane du « Asâs al-ta'wîl » de Qâ*d*î No'mân, attribuée à Mo'ayyad Shîrâzî, Guide nos 65 et 171.

14. Ibid. nos XLI, XLIV, LV.

Un courant d'émigration s'orienta également vers l'Inde.

Dans l'histoire de l'Ismaélisme de Perse postérieure à la chute d'Alamût, W. Ivanow distingue encore aux XVI^e^-XVII^e^ siècles une sorte de renouveau ; il le désigne comme période d'Anjûdân, du nom d'un bourg important situé à quelque 20 milles à l'Est de Soltân-âbâd (aujourd'hui Arak), qui fut un moment le lieu de résidence des Imâms et le centre de ce réveil spirituel. Quant aux descendants de ceux qui prirent refuge dans l'Inde, ce sont ceux qui y sont appelés aujourd'hui les *Khojas* et qui reconnaissent pour chef spirituel S. A. l'Aghâ Khân, 48^me^ Imâm. Mais les origines de la communauté ismaélienne de l'Inde remontent à une époque bien antérieure à celle où les invasions mongoles précipitèrent vers l'Inde un flot de réfugiés ismaéliens (XIII^e^ siècle). Dès avant l'avènement des Fâtimides en Égypte, les *dâʿîs* ou «missionnaires» ismaéliens avaient pu créer dans le Sind un état ayant pour capitale Moltân[9]. Aux habitudes de pensée nées d'origine si ancienne est dû, entre autres, le fait que certaines fractions des Khojas présentent cet extrême intérêt d'offrir une transition entre l'Islamisme sous sa forme ismaélienne et l'hindouïsme[10]. Malheureusement la littérature des Ismaéliens orientaux de langue persane connût une interruption complète après la chute d'Alamût et la destruction des centres ismaéliens en Qohistân (Khorâsân du Sud). Misères et persécutions atroces rendirent impossible la composition de grandes œuvres, et presque toutes celles existantes avaient été anéanties. La majorité de celles qui survécurent, se conserva en Asie centrale, dans le Badakhshân et les provinces avoisinantes[11]. C'est là que nous retrouverons Nâsir-e Khosraw à l'œuvre.

Quant à la branche des Mostaʿlîyân la catastrophe à laquelle elle eut à survivre, quelque 130 ans avant celle d'Alamût, ne fut rien moins que l'effondrement de la dynastie fâtimide, à laquelle aussi bien un coup mortel avait été porté à la mort de l'Imâm al-Mostansir. La *daʿwat* trouva un refuge tout préparé dans le Yemen ; répartie aujourd'hui entre le Yemen et l'Inde (où les Ismaéliens de cette branche sont appelés les *Bohras*), elle est divisée en deux fractions : les

9. Ibid. pp. 19 ss., 29 ss.

10. cf. W. Ivanow, *Satpanth* (Indian Ismailism) *in* Collectanea vol. I (The Ismaili Society, A 2)Leiden 1948 pp. 1 ss., et Guide pp. 10, 14-15.

11. Guide, p. 13.

sans cesse ce passé «au présent». Cette représentation déroute peut-être l'historien (qui y perd ses droits), mais elle intéresse vivement le phénoménologue. Celui-ci étant encore peu intervenu dans ce domaine, s'y trouve à son tour dérouté par la divergence d'interprétations établies du seul point de vue historique et causal[7]. Encore si l'on ne rencontrait que ce phénomène d'une valorisation légitimement assumée par la conscience religieuse, la donnée serait simple ; mais il y a contradictoirement les dévalorisations et les falsifications perpétrées par les hérésiologues mal instruits ou de mauvaise foi (Baghdâdî, Dailamî, Nowairî etc.). C'est dans ce dédale que l'on s'engage dès que l'on traite d'histoire ismaélienne, en particulier pour la période obscure qui va de la mort d'Ismâ'îl à l'avènement des Fâtimides (la période de *satr* ou d'occultation).

Fixons-nous ici plus simplement sur un schéma qui nous permette d'ordonner mentalement les périodes de la littérature ismaélienne. Il y a lieu de distinguer : 1° une période primitive de fermentation et d'incubation s'étendant jusqu'à l'avènement de la dynastie fâtimide en Égypte (297/909). 2° La période fâtimide elle-même, jusqu'à la mort d'al-Mostanṣir bi'l-lâh en 487/1094. 3° La période consécutive au grand schisme occasionné par la brutale intervention qui, à la mort d'al-Mostanṣir, détrôna le prince Nizâr, héritier légitime de l'Imâmat, au profit du prince al-Mosta'lî[8]. La religion ismaélienne se scinde en deux branches : *a)* celle des Ismaéliens occidentaux, de tradition fâtimide (les Mosta'lîyân) ; leur histoire comprend une période yemenite, consécutive à l'assassinat du dernier Imâm fâtimide en titre (al-Âmir 524/1130), lorsque le centre de la *da'wat* fut transféré au Yemen ; puis une période indienne, lorsqu'à la fin du XVI[e] siècle, le quartier général du chef de la communauté (le *dâ'î al-Motlaq*) fut transféré dans l'Inde. *b)* l'autre branche est celle des Ismaéliens orientaux, représentant la tradition *nizârî*, celle de l'Ismaélisme réformé d'Alamût, dont le centre principal fut en Iran le château-fort de ce nom ; après la catastrophe qui mit fin à Alamût (655/1257), l'Ismaélisme survit en Perse en se couvrant du manteau du soufisme, ce qui donne fréquemment au soufisme iranien l'apparence d'un crypto-ismaélisme.

7. B. Lewis, Origins pp. 20 ss., résume les opinions divergentes des principaux orientalistes concernant les origines de l'Ismaélisme.

8. Cf. W. Ivanow, Brief Survey pp. 15-16.

se donnent à eux-mêmes, telles que «Ahl-e Bâṭin, Ahl-e Ta'wîl, Ahl-e Ta'yîd» etc; il en sera reparlé plus loin. On peut dire que l'Ismaélisme commence son existence officielle à la mort de l'Imâm auquel il doit son nom absolument propre, Ismâ'îl, fils de l'Imâm Ja'far al-Ṣâdiq, peu de temps avant 148 h./765 A.D. Il est bien difficile de dire quelque chose d'historiquement certain sur la personne de ce jeune Imâm dont la mort prématurée causa tant de difficultés et de troubles[5]. Quel fut son rôle exactement dans le groupe de gnostiques extrémistes faisant partie de l'entourage de son père, ceux dont la piété passionnée envers la personne de l'Imâm Ja'far, récusée par celui-ci même, devait se reporter sur Ismâ'îl? Y eut-il association étroite entre Ismâ'îl et les disciples de l'infortuné Abû'l-Khaṭṭâb, et encourut-il lui-même le désaveu de son propre père? Les traditions extra-ismaéliennes le regardent comme un réprouvé, tandis que les sources ismaéliennes lui confèrent un statut divin, le mettant au nombre de ces «absolus qui absolvent» des servitudes (arbâb-e iṭlâq), en désaccord certes avec les sectateurs littéralistes de la Religion positive, mais comme un être dont la contemplation était dirigée sur l'objet de la contemplation absolue (manẓûr moṭlaq).[6]

Ce n'est là qu'un de ces exemples qui dans l'hagiographie des Saints Imâms désespèrent les historiens. Mais à vrai dire, s'il y a la recherche des faits positifs, de la matérialité desquels l'historien comme tel veut s'assurer, il en est une autre qui s'attache à ces représentations que l'histoire classe parmi les légendes, mais qui sont en revanche la plus authentique expression de la conscience qu'une communauté religieuse a d'elle-même, du *fait spirituel* auquel elle s'origine et du fait spirituel qu'elle a sinon conscience, du moins le pressentiment de constituer et de vivre. Ceci se vérifie tout particulièrement dans l'Ismaélisme dont la pensée est mue par le *ta'wîl,* cette exégèse à la fois instauratrice et interprète de symboles que nous décrirons plus loin. Il en résulte que dans les textes fâtimides et post-fâtimides, la représentation que l'Ismaélisme se forme de sa propre histoire n'atteint pas un passé tel que l'entend notre science historique, mais une valorisation et une signification qui remettent

5. cf. B. Lewis, Origins pp. 37 ss.; W. Ivanow, Rise p. 232.
6. cf. W. Ivanow, Kalâmi Pîr, a Treatise on Ismaili Doctrine... Bombay 1935, p. 75 du texte persan.

aujourd'hui que des titres. Mais enfin le travail est commencé par un petit nombre de chercheurs, et s'ils y étaient mieux aidés par l'abrogation d'un «secret» qui n'a plus de raison d'être aujourd'hui, nous pourrions en peu d'années rendre à la pensée religieuse universelle, ces textes qui en conservent une expression très noble, très élaborée, et toujours signifiante.

On ne peut pas même donner dans la présente esquisse une idée du déploiement et de la complexité de la pensée spéculative ismaélienne. C'est une tâche réservée à l'avenir, lorsqu'un plus grand nombre d'œuvres nous auront été accessibles. En attendant, les quelques thèmes que plus loin nous avons dégagés du présent livre de Nâsir en nous guidant sur son intention fondamentale, suffiront, on l'espère, à en faire pressentir l'extrême intérêt et la riche orchestration. Nous rappellerons tout d'abord ici comment l'Ismaélisme iranien s'encadre dans l'ensemble de la religion ismaélienne.[2]

Celle-ci, on le sait, est une branche du shî'isme. Elle a été désignée sous plusieurs noms, tantôt identifiée avec les Qarmates, tantôt désignée simplement comme le parti des «hérétiques» (malâhida)[3]. Il est des dénominations plus exactes, par exemple celle de *Sab'îya*[4], ou «Septimaniens» par allusion au rythme heptadique que l'Ismaélisme discerne à tous les plans de l'être, et dont la succession de sept Imâms ou de heptades d'Imâms, n'est que l'expression sur le plan de la mytho-histoire (c'est un des points qui distingue l'Ismaélisme du shî'isme duodécimain, celui de l'Iran actuel, lequel admet une succession de XII Imâms, mais sans récurrence cyclique); il y a la dénomination plus générale de *Bâtinîya,* littéralement et en propre les «Ésotéristes»; il y a enfin les dénominations que les Ismaéliens

2. cf. principalement W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (abrév. = Guide), London 1933; The Alleged Founder of Ismailism (abrév. = The Alleged), Bombay 1946; Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fatimids (abrév. = Rise), Oxford 1942; Studies in Early Persian Ismailism (abrév. = Studies), Leiden 1948; Brief Survey of the Evolution of Ismailism (abrév. = Brief Survey), Bombay-Leiden 1952; Bernard Lewis, The Origins of Ismâ'îlism (abrév. = Origins), Cambridge 1940; Encyclopédie de l'Islam, art. *K*armathes par L. Massignon; *in* Suppl., art. Ismâ'îlîya par W. Ivanow.

3. cf. art. Ismâ'îlîya, au début.

4. W. Ivanow, Guide p. 7 n. 1.

produira donc ce nouveau commentaire, antérieur sans doute à celui de Nâsir, mais d'une étendue beaucoup moins considérable (cf. infra chap. IV). Avec la traduction française de l'un et de l'autre, un travail comparatif deviendra possible, et par là même aussi le rappel «au présent» d'un moment essentiel dans l'Ismaélisme iranien de langue persane.

De celui-ci il ne peut être question d'esquisser l'histoire, ni de poser tous les problèmes, dans cette étude préliminaire. Simplement nous en rappellerons les circonstances qui mettent en valeur la vie et l'œuvre de Nâsir-e Khosraw. Nous ne pouvons non plus chercher à coordonner les détails de cette œuvre avec le livre publié ici. De ce dernier nous chercherons à dégager quelques thèmes majeurs caractéristiques, pour préparer un exposé plus ample, et pour éveiller l'intérêt du philosophe non orientaliste venant à feuilleter ce livre. Visions nouvelles et nouveaux problèmes, la *Quête* du philosophe n'a en effet pas d'autre objet.

II. L'ISMAÉLISME IRANIEN DE LANGUE PERSANE.

1. Périodes et problèmes de l'Ismaélisme.

Ce titre énonce clairement le propos d'une recherche qu'il faut indiquer ici à grands traits, et qui situe idéalement l'intérêt de l'œuvre de Nâsir-e Khosraw. Il existe en effet de l'Ismaélisme en dehors de l'univers iranien; et les monuments de pensée ismaélienne produits par des Iraniens, ne sont pas tous en langue persane. Ce qu'il nous faut donc rappeler ici c'est en quoi la religion ismaélienne intervint dans le destin spirituel de l'Iran, et ce qui a survécu de sa littérature en persan. Cela même présuppose une représentation aussi claire que possible des phases de son histoire. Or, on ne peut prétendre que ce soit là une représentation facile ni courante. Il n'y a guère plus d'une vingtaine d'années que grâce notamment au labeur tenace de W. Ivanow et à la fondation de l'*Ismaili Society* à Bombay, nous avons une idée d'ensemble de la bibliographie ismaélienne. Le secret fut si bien gardé au cours des siècles, que les noms de grands penseurs et les titres d'œuvres monumentales, restèrent totalement ignorées de nos répertoires. Bien des titres ne sont encore pour nous

encore le secours du professeur Hellmut Ritter se révéla efficace. J'eus le temps de profiter de ses suggestions et de ses amendements, grâce auxquels un tiers environ des chapitres, prélevés dans l'ensemble du livre, offrait une lecture à peu près cohérente. Mais une multitude d'ornières restaient dissimulées.

J'acquis la conviction que pour mener l'entreprise à son achèvement, il y fallait des conditions spéciales de temps et d'entr'aide. La collaboration idéale m'apparaissait devoir appeler ici les efforts conjugués d'un Iranien ayant une connaissance parfaite de sa propre culture et possédant la technique de sa langue, et ceux d'un orientaliste satisfaisant au minimum requis par une vocation philosophique. Le propre d'une vocation est que l'on se sent toujours inférieur à ses exigences ; aussi ne me flatté-je nullement d'avoir satisfait ici à ce haut idéal. Du moins suis-je heureux de rendre hommage à mon confrère et ami le Dr. Mo*h*ammad Mo'în, dont la compétence, l'ingéniosité et la ténacité n'ont été rebutées par aucun obstacle, pendant les longs mois sur lesquels s'est étendue notre collaboration. Celle-ci n'était possible qu'à la condition de vivre longuement en Iran même, et d'établir entre nous un unisson de pensée qui nous donnât les mêmes réactions aux mêmes difficultés du texte. De cet effort conjugué, je crois que le texte passablement malmené par le copiste, ressort lisible et compréhensible dans son ensemble ; il sera reparlé plus loin de ces questions techniques. Tous ceux qui souhaitent une plus large diffusion de la culture spirituelle orientale, et qui savent la difficulté de la « repenser » pour notre propre compte en la rendant communicable, savent déjà qu'il n'est pas de voie menant plus sûrement au but, qu'un travail mené amicalement en commun sur de hautes pensées également admirées et également aimées. Notre « Bibliothèque Iranienne » a la fierté d'en produire le témoignage.

Notre tâche pourtant n'est pas terminée avec le présent livre. Comme nous le mentionnerons dans la suite de cette étude, un éminent savant de nos amis voulut bien nous faire profiter de son heureuse et récente découverte d'un autre commentaire de la même *qasîda* philosophique que commente ici Nâsir-e Khosraw. Avec ces deux œuvres, ressuscitent deux monuments d'une littérature oubliée, cette littérature persane du Badakhshân (l'ancienne Bactriane), à l'extrême-orient du monde iranien. Un prochain volume de la « Bibliothèque Iranienne »

Mais la genèse matérielle du présent livre, livrée à toutes les vicissitudes de notre monde sublunaire, fut loin de reproduire cette rigueur qui est le privilège d'une nécessité interne toute spirituelle. C'est bien à cette nécessité pourtant qu'il doit de voir enfin le jour.

Les difficultés remontent aux premiers moments. Le manuscrit 2393 de la Bibliothèque de Sainte-Sophie (Aya Sofia) à Istanbul, l'*unique* jusqu'ici connu qui nous ait transmis cet ouvrage de Nâsir-e Khosraw, était invisible pendant les années de la guerre, pour des raisons de sécurité bien compréhensibles. Un chercheur n'accepte jamais de gaîté de cœur qu'un document attesté retourne pour lui à une sorte d'existence métaphysique inaccessible à ses espoirs, même si le contenu en est précisément le *bâtin*, le secret d'une philosophie ésotérique. Il en aurait été pourtant ainsi, sans le secours providentiel du professeur Hellmut Ritter, qui possédait par chance un microfilm du manuscrit de l'œuvre et le mit généreusement à ma disposition. Qu'il en soit encore cordialement remercié ici. De ce petit fait, un enseignement salutaire se dégage. La technique du microfilm si largement répandue en Occident, ne progresse que très lentement en Orient, trop souvent freinée par des réticences imprévisibles. Combien de fois en revanche, avons-nous eu à nous associer aux craintes d'amis orientaux, déplorant l'état précaire auquel sont exposés des documents qui nous sont également chers aux uns et aux autres, sans parler des pertes consommées au cours des siècles, irréparables parce qu'avec elles ce sont les traces des âmes qui ont disparu. La seule chance de survie pour ces documents dispersés est que l'on en prélève au moins le «fantôme». C'est un de ces «fantômes» qui permet à la pensée de Nâsir-e Khosraw de revivre aujourd'hui dans le présent livre.

L'état du texte devait nous réserver des surprises. Comme nous aurons à le rappeler plus loin encore, la copie fut établie par un scribe qui n'avait qu'une connaissance très sommaire de la langue persane; il a fait ce qu'il pouvait, se disant qu'avec un peu de chance le lecteur ferait le reste. Décidé à courir cette chance, nous nous mîmes à la tâche, dans la mesure où le permettait l'élaboration d'autres travaux. Dès les premières pages, c'était à une course d'obstacles que nous étions invité, d'un goût assez douteux pour un philosophe pressé d'en finir avec les besognes de philologie pure. Ici

KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN
LE LIVRE RÉUNISSANT LES DEUX SAGESSES

ÉTUDE PRÉLIMINAIRE

I. LE PROPOS DE L'ÉDITION[1]

La publication du présent livre réalise un propos formé depuis déjà une dizaine d'années. La genèse spirituelle en est simple. Il n'y a aucun hasard à l'origine, si engagé dans les recherches que comportaient l'édition et l'interprétation du *Corpus* de la philosophie de l'*Ishrâq,* on fut conduit à rencontrer la philosophie ismaélienne et à en éprouver l'intense attrait. S'il est vrai que presque tout reste à faire pour que nous ayons de la spiritualité proprement iranienne une représentation comparable, quant à la cohérence et la variété des détails, avec celle que les philosophes indianistes nous ont donnée de l'Inde, les deux grands noms de Nâ*s*ir-e Khosraw et de Sohrawardî sont parmi ceux qui doivent nous servir de guides ; leurs œuvres sont par excellence de celles qu'il importe de relever et de méditer.

1. Notre imprimerie ne disposant pas de caractères munis de signes diacritiques, on y a suppléé par l'emploi de caractères italiques. L'accent circonflexe marque les voyelles longues ou toute *scriptio plena ;* les majuscules en sont malheureusement dépourvues. Pour tous les mots de racine arabe, la vocalisation est conforme à la transcription classique ; pour les mots de racine iranienne, elle résulte plutôt d'un compromis. L'i*z*âfat est exprimée par la voyelle *e* correspondant à sa valeur réelle (et non par la voyelle *i*). Bien entendu, tous les noms d'origine (*nisba*) formés sur un mot persan sont exprimés sans l'article arabe. Les nécessités typographiques nous ont également contraint de mettre entre guillemets la plupart des mots qui auraient dû être composés en italiques. — On précise que toutes les références qorâniques, aussi bien dans cette étude préliminaire qu'en marge du texte de Nâ*s*ir-e Khosraw, sont données d'après le type d'édition du Qorân qui a cours en Iran ; la numérotation des versets correspond à celle de l'édition Fluegel.

La BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE, publiée sur l'initiative du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien de Téhéran et de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris, se propose un double but: rendre accessibles les sources et en permettre l'élaboration. En conséquence, son programme prévoit aussi bien la publication de *textes* inédits, ou insuffisamment édités et depuis longtemps épuisés, que la publication d'*études* originales et de recherches personnelles en tout domaine se rattachant à la civilisation de l'Iran. Les *textes* pourront être en persan, aussi bien qu'en pehlevî ou en arabe, dès lors qu'à un titre ou l'autre ils concernent l'histoire de la culture iranienne. Ils seront accompagnés d'études préliminaires plus ou moins développées, et complétés, selon les cas, par des traductions intégrales. Prenant place entre ses deux aînées, la «Bibliotheca Indica» et la «Bibliotheca Islamica», la BIBLIOTHÈQUE IRANIENNE définit son intention et son lieu par son titre même, et espère aider à la coopération entre iranologues et savants iraniens. H. C.

Ouvrages parus :

1. Abû Ya'qûb Sejestânî. *Kashf al-Mahjûb :* le Dévoilement des choses cachées. Traité ismaélien du IV^me^ siècle de l'hégire ; texte persan publié avec une introduction par H. Corbin. In-8°, 25 + 115 pages.— 1949.

2. Henry Corbin. Œuvres philosophiques et mystiques de Shihâbaddîn Yahya Sohrawardî (Opera metaphysica et mystica II,1): 1. La Théosophie de l'Orient des Lumières (arabe).— 2. Le Symbole de Foi des Philosophes (arabe).— 3. Le Récit de l'Exil occidental (arabe et persan). Prolégomènes en français et édition critique. In-8°, 104 + 350 pages.— 1952.

3. Nâsir-e Khosraw. *Kitâb-e Jâmi' al-Hikmatain :* le «Livre réunissant les deux sagesses» ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan par H. Corbin et M. Mo'în. In-8°, 517 pages. — 1953.

3a. Henry Corbin. Étude préliminaire pour le «Livre réunissant les deux sagesses» de Nâsir-e Khosraw. In-8°, 147 pages.—1953.

(Tirage spécial de la partie française de l'ouvrage précédent).

En préparation :

H. Corbin et M. Mo'în. Le commentaire de la qasîda d'Abû'l-Haitham Jorjânî sur la philosophie ismaélienne, attribué à Mohammad ibn Sorkh Nîshâpûrî. Texte persan et introduction.

Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî *(Suite).* — Traductions françaises des ouvrages ci-dessus.

NASIR-e KHOSRAW

KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

LE LIVRE RÉUNISSANT LES DEUX SAGESSES

OU

HARMONIE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET DE LA THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE

Texte persan édité avec une double
ÉTUDE PRÉLIMINAIRE
en français et en persan

par

Henry CORBIN et *Moh. MO'IN*

Directeur du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran

TEHERAN
DÉPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
178, Avenue Ordibehesht

PARIS
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint-Sulpice (VIme)

1953

La première édition de cet ouvrage, parue en 1949 a été publiée par le Département d'Iranologie de l'Institut Franco- Iranien Téhéran.
et
l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris.
la Librairie A. Maisonneuve, Paris.

Rééditon anastatique:
EDITIOND TAHURI
Avenue Enqelab
TEHERAN. TEL. 646330

1984

NASIR-e KHOSRAW

KITAB-e JAMI' al-HIKMATAIN

LE LIVRE RÉUNISSANT LES DEUX SAGESSES

ou

HARMONIE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE
ET DE LA THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE

Texte Persan édité avec une double
ÉTUDE PRÉLIMINAIRE
en français et en Persan

Par

Henry CORBIN *et* *Moh. MO'IN*

TEHERAN
Institut Francais de Recherche
en Iran
BP. 51-1968

PARIS
Librairie d'Amérique et d'Orient
A. Maisonneuve
11 rue Saint Sulpice 75006.

1984

BIBLIOTHEQUE IRANIENNE
Dir. Henry CORBIN
(1905 — 1978)

Publié Par
l'INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE EN IRAN
58 avenue Azerbayjan, TEHERAN.

et la LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT,
A. MAISONNEUVE, 11 rue Saint Sulpice, 75006, paris.
Diffuseur exclusif hors d'Iran -

VOL. 3

Kitâb Jami‘ al-Hikmatain
Le Livre réunissant les deux sagesses



B E

AW

KI KMATAIN

LE LIVRE REUNISSANT LES DEUX SAGESSES

ou

HARMONIE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET DE LA THÉOSOPHIE ISMAÉLIENNE

Texte Persan édité avec une double
ÉTUDE PRÉLIMINAIRE
en français et en Persan

par

Henry CORBIN et ***Moh. MO'IN***

Directeur du Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien

Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Téhéran

Réédition anastatique:
EDITIONS TAHURI
Avenue Enqelab
TEHERAN. TEL. 646330

1984